De eendimensionale mens

Herbert Marcuse

Herbert Marcuse

De eendimensionale mens

Studies over de ideologie van de hoogindustriële samenleving

Geschreven: 1964
Bron: Uitg. Paul Brand, 1968, in samenwerking met de stichting Werkgroep 2000
Eerste versie: One Dimensional Man - Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Beacon Press Boston 1964
Vertaling: Uitg. Paul Brand
Deze versie: spelling
Transcriptie/HTML: Adrien Verlee voor het Marxists Internet Archive, oktober 2007

Inhoudsopgave

Het eendimensionale denken

De kansen voor de alternatieven

Voor Inge

Dankbetuigingen
Mijn vrouw is minstens gedeeltelijk verantwoordelijk voor de opvattingen die in dit boek weergegeven worden. Ik ben haar oneindig dankbaar.
Mijn vriend Barrington Moore jr. heeft mij met zijn kritische opmerkingen zeer veel hulp geboden; hij heeft mij in discussies gedurende lange jaren gedwongen, mijn ideeën te verduidelijken.
Robert S. Cohen, Arno J. Mayer, Hans Meyerhoff en David Ober hebben het manuscript in verschillende stadia gelezen en mij waardevolle suggesties gedaan.
De American Council of Learned Societies, de Louis M. Rabinowitz Foundation, de Rockefeller Foundation en de Social Science Research Council hebben mij beurzen toegekend, waardoor het voltooien van deze studies mij ten zeerste werd vergemakkelijkt.

Inleiding

De verlamming van de kritiek: een samenleving zonder oppositie

Doet de dreiging van een atoomramp waardoor het menselijk ras vernietigd zou kunnen worden niet tevens dienst om juist die krachten te beschermen die dit gevaar doen voortbestaan? Het onderzoek in de hedendaagse industriële samenleving naar de mogelijke oorzaken van zulk een ramp wordt in de schaduw gesteld door de pogingen haar te voorkomen. Deze oorzaken worden nog steeds niet met name genoemd, nog steeds niet aan de kaak gesteld, nog steeds niet aangevallen door het grote publiek, omdat de overduidelijke dreiging van buitenaf de voorrang

krijgt — voor het Westen die van het Oosten, voor het Oosten die van het Westen. Even duidelijk is de noodzaak niet onvoorbereid te zijn, in wankel evenwicht te leven, de uitdaging aan te nemen. Wij berusten in het feit, dat in vredestijd vernietigingswapens worden geproduceerd, dat deze rommel vervolmaakt wordt en dat wij opgeleid worden voor een verdediging die zowel de verdedigers als het verdedigde misvormt.

Zodra we trachten een verband te leggen tussen de oorzaken van dit gevaar en de manier waarop de samenleving wordt georganiseerd en zelf haar leden organiseert, staan we onmiddellijk voor het feit, dat een hoogindustriële samenleving rijker, groter en beter wordt zolang zij het gevaar laat voortbestaan. De defensieve structuur maakt het leven voor een groot aantal mensen eenvoudiger en breidt de heerschappij van de mens over de natuur uit. Onder deze omstandigheden is het voor onze massamedia niet moeilijk particuliere belangen aan de man te brengen als waren zij de belangen van alle verstandige mensen. De politieke behoeften van de samenleving worden individuele behoeften en verlangens, de bevrediging ervan bevordert het zakenleven en het algemeen welzijn en het geheel schijnt de redelijkheid zelve te zijn.

En toch is deze samenleving in haar geheel irrationeel. Haar productiviteit heeft een vernietigende uitwerking op de vrije ontwikkeling van de menselijke vermogens en behoeften; haar vrede wordt in stand gehouden door constante oorlogsdreiging; haar groei is afhankelijk van de onderdrukking der werkelijke mogelijkheden de strijd om het bestaan te pacificeren — individueel, nationaal en internationaal. Deze onderdrukking, die zo diepgaand verschilt van die welke de vorige, minder ontwikkelde fasen van onze samenleving kenmerkt, werkt heden ten dage niet vanuit een situatie waarin natuurlijke en technische

onvolwassenheid domineren, maar eerder uit een beheersing van natuur en techniek. De mogelijkheden (zowel intellectueel als materieel) van de hedendaagse samenleving zijn oneindig veel groter dan ooit tevoren — hetgeen betekent dat de overheersing van het individu door de samenleving een oneindig veel grotere reikwijdte heeft dan ooit tevoren. Onze samenleving onderscheidt zich hierdoor, dat zij de middelpuntvliedende sociale krachten eerder met technologie dan met terreur in bedwang houdt op grond van enerzijds een overdonderende efficiency, anderzijds een steeds stijgende levensstandaard.

Het blootleggen van de wortels van deze ontwikkelingen en het onderzoek naar hun historische alternatieven maakt deel uit van datgene wat beoogd wordt met een kritische theorie over de hedendaagse samenleving, een theorie welke deze samenleving analyseert in het licht van haar gebruikte en verwaarloosde of misbruikte mogelijkheden om het menselijk bestaan te verbeteren. Maar welke maatstaven moet men bij een dergelijke kritiek aanleggen?

In ieder geval spelen waardeoordelen een rol. De algemeen aanvaarde manier om een samenleving te organiseren wordt vergeleken met andere mogelijke manieren; manieren welke — naar men meent — meer kans bieden de strijd van de mens om zijn bestaan te verlichten; een bepaalde historische praxis wordt gemeten aan haar eigen historische alternatieven. Zo staat van het begin af iedere kritische theorie over de samenleving voor het probleem der historische objectiviteit, een probleem dat ontstaat op de twee punten waar de analyse waardeoordelen inhoudt:

1.

Het oordeel dat het menselijk leven de moeite waard is; of liever gezegd, dat het de moeite waard kan zijn en gemaakt behoort te worden. Dit oordeel ligt ten grondslag aan iedere intellectuele inspanning; het is het *a priori* van de sociale

theorie en door dit oordeel af te wijzen (wat men, logisch gesproken, met alle recht kan doen) wijst men de theorie zelf af.

2.

Het oordeel dat er, in een gegeven samenleving, bepaalde mogelijkheden zijn om het bestaan van de mens te verbeteren en bepaalde wegen en middelen om deze mogelijkheden te verwerkelijken. Een kritische analyse behoort aan te tonen, dat deze oordelen objectief geldend zijn en het bewijs moet berusten op empirische gronden. De bestaande samenleving beschikt over intellectuele en materiële hulpbronnen, waarvan kwaliteit en kwantiteit vast te stellen zijn. Hoe kunnen deze hulpbronnen benut worden voor de optimale ontwikkeling en bevrediging der individuele vermogens en behoeften, met een minimum aan zware arbeid en ellende? De sociale theorie is historische theorie, en geschiedenis is het terrein van het mogelijke in het rijk van de noodzaak. De vraag is dus: welke wijzen van organisatie en exploitatie der beschikbare hulpbronnen bieden, onder de verschillende mogelijke en gerealiseerde manieren, de meeste kans op een optimale ontwikkeling?

Voor een poging om deze vragen te beantwoorden is allereerst een hele reeks abstracties noodzakelijk. Om de mogelijkheden tot een optimale ontwikkeling aan te kunnen wijzen en af te kunnen palen moet de kritische theorie abstraheren van de bestaande organisatie en exploitatie van de hulpbronnen der samenleving en van de resultaten van deze organisatie en exploitatie. Een dergelijk abstraheren waarbij men weigert het gegeven geheel van feiten te zien als de context die uiteindelijk beslist over de waarde hiervan, een dergelijke ‘transcenderende’ analyse der feiten in het licht van hun niet-gerealiseerde en verloochende mogelijkheden, behoort tot de structuur zelf van de sociale theorie. Zij stelt zich op tegenover alle metafysica door het streng historisch karakter van de transcendentie[1]. De

‘mogelijkheden’ moeten binnen het bereik van de betreffende samenleving liggen; zij moeten te omschrijven praktische doeleinden zijn. Op dezelfde wijze moet het abstraheren van de gevestigde instituties een bestaande tendens uitdrukken — d.w.z. er moet bij de betreffende bevolking een werkelijke behoefte aan hun omvorming bestaan. De sociale theorie heeft te maken met de historische alternatieven, welke de gevestigde samenleving besproken in de vorm van subversieve tendensen en krachten. De waarden die met de alternatieven verbonden zijn worden feiten wanneer zij in werkelijkheid zijn omgezet door de historische praxis. De theoretische concepties lopen uit op maatschappelijke verandering. Maar op dit punt plaatst de hoogindustriële samenleving de kritiek voor een situatie, die haar nu net haar basis schijnt te ontnemen. De technische vooruitgang, ontwikkeld tot een volledig systeem van overheersing en coördinatie, schept levensvormen (en machtsvormen) die schijnbaar de aan het systeem tegengestelde krachten verzoenen en ieder protest in naam van de historische verwachtingen m.b.t. het vrij zijn van zware arbeid en overheersing doen verstommen of weerleggen. De hedendaagse samenleving schijnt in staat te zijn sociale omwentelingen in te kapselen — kwalitatieve veranderingen die essentieel andere instituties, een nieuwe weg voor het productieproces en nieuwe bestaanswijzen voor de mens zouden creëren. Dit inkapselen van sociale omwentelingen is misschien wel de merkwaardigste prestatie van de hoogindustriële samenleving; het algemeen aanvaarden van een nationaal doel, het tweepartijenstelsel, de ondergang van het pluralisme, de heimelijke verstandhouding tussen het zakenleven en de vakbonden binnen een Sterke Staat getuigen van een versmelting der tegengestelden, hetgeen zowel het resultaat van als de noodzakelijke voorwaarde tot deze prestatie is.

Een vluchtige vergelijking reeds tussen de beginperiode van de theorie over de industriële samenleving en de huidige stand van zaken kan misschien duidelijk maken op welke wijze de basis van de kritiek veranderd is. Toen in de eerste helft van de negentiende eeuw de kritiek op de industriële samenleving nog in de kinderschoenen stond en de eerste begrippen over de alternatieven ontwikkelde, kreeg zij gestalte in een historische bemiddeling (mediation) tussen theorie en praktijk, waarden en feiten, behoeften en doeleinden. Deze historische bemiddeling greep plaats in het bewustzijn en in de politieke actie van de twee grote klassen die in de samenleving tegenover elkaar stonden: de bourgeoisie en het proletariaat. In de kapitalistische wereld zijn deze twee nog steeds de fundamentele klassen. De kapitalistische ontwikkeling heeft echter de structuur en de functie van deze klassen zódanig veranderd, dat zij kennelijk het proces van historische omvorming niet meer op gang kunnen brengen. In de meest ontwikkelde gebieden van de hedendaagse samenleving worden de vroegere tegenstanders samengebracht door het allesbeheersend belang dat zij hebben bij het in stand houden en verbeteren van de geïnstitutionaliseerde status-quo. En naarmate de technische vooruitgang de groei en samenhang van de communistische samenleving veilig stelt, wijkt zelfs het begrip kwalitatieve verandering voor de realistische ideeën van een niet-explosieve evolutie. Zo wordt bij ontstentenis van aanwijsbare gangmakers voor een sociale verandering de kritiek gedwongen tot een hoog abstractieniveau. Theorie en praktijk, het denken en het handelen bestrijken geen enkel gemeenschappelijk terrein. Zelfs de meest empirisch opgezette analyse van historische alternatieven lijkt een weinig realistische speculatie en zich met hen engageren schijnt een kwestie van persoonlijke (of groeps-)voorkeur. En toch: wordt de theorie weerlegd door het ontbreken van gangmakers? Hoewel de feiten schijnbaar de kritische analyse tegenspreken, blijft zij er toch aan

vasthouden, dat de behoefte aan kwalitatieve verandering even groot is als ooit tevoren. Wie heeft er behoefte aan? Het antwoord is nog steeds: de samenleving in haar geheel, voor ieder van haar leden afzonderlijk. Het samengaan van een stijgende productiviteit met een stijgende kans op vernietiging, het balanceren boven de afgrond der complete uitroeiing, de algehele overgave van eigen denken, hopen en vrezen aan de beslissingen van de heersende machten, het laten voortbestaan van bittere armoede naast rijkdom zonder weerga, dit alles vormt ook voor de volstrekt onpartijdige toeschouwer een akte van beschuldiging — ook al is dit slechts een bijproduct van deze samenleving en niet haar ‘raison d’être’: haar overweldigende rationaliteit, die doelmatigheid en groei bevordert, is zelf irrationeel.

Door het feit dat de overgrote meerderheid der bevolking gedwongen wordt deze samenleving te aanvaarden, en haar ook aanvaardt, wordt zij nog niet minder irrationeel en minder laakbaar. Het onderscheid tussen echt en onecht bewustzijn, werkelijk en onmiddellijk belang blijft van waarde. Maar dit onderscheid zelf moet nieuw leven ingeblazen worden. De mensen moeten het tenslotte zelf leren zien en zo zelf hun weg leren kiezen van onecht naar echt bewustzijn, van hun onmiddellijk naar hun werkelijk belang. Dat kunnen zij alleen als zij de behoefte voelen om hun leven te veranderen, het positieve te ontkennen, weerstand te bieden. Juist deze behoefte weet de gevestigde samenleving des te beter te onderdrukken, naarmate zij beter in staat is ‘goederen te leveren’ op grote schaal en de wetenschappelijke overmeestering der natuur te gebruiken voor de wetenschappelijke overmeestering van de mens.

Nu de kritische theorie zich gesteld ziet tegenover het totaalbeeld van de prestaties der hoogindustriële samenleving, blijkt dat zij niet beschikt over een basis van waaruit zij deze samenleving kan transcenderen. Door dit

tekort wordt de theoretische structuur zelf uitgehold: de categorieën van een kritische sociale theorie werden immers ontwikkeld in een periode waarin de behoefte aan afwijzing en rebellie was belichaamd in de actie van werkzame sociale krachten. Deze categorieën waren in essentie negatieve en oppositionele begrippen, die de bestaande tegenstellingen in de negentiende-eeuwse Europese samenleving omschreven. In de categorie ‘samenleving’ zelf kwam het scherpe conflict tot uiting tussen de sociale en politieke wereld — de samenleving gezien als vijandig aan de staat. Op dezelfde wijze gaven ‘individu’, ‘klasse’, ‘privé’ en ‘familie’ werelden en krachten aan, die nog niet geïntegreerd waren in de bestaande verhoudingen — spanningsvelden, terreinen van tegenspraak. Naarmate de industriële samenleving deze categorieën in zich opneemt, verliezen zij hun kritische inhoud en vervagen langzamerhand tot beschrijvende, verhullende of operationele termen.

Een poging om de kritische strekking van deze categorieën te heroveren en om te begrijpen hoe deze strekking door de sociale werkelijkheid werd uitgewist, wekt vanaf het begin de indruk dat men zich afkeert van een theorie die gekoppeld is aan een historische praxis en zich wendt tot het abstracte, speculatieve denken: van de kritiek der politieke economie tot de filosofie. Dit ideologisch karakter der kritiek vloeit voort uit het feit dat de analyse noodgedwongen gemaakt wordt vanuit een uitgangspunt, dat ‘buiten’ zowel de positieve als negatieve, de productieve als vernietigende tendensen in de samenleving ligt. De moderne industriële samenleving is de indringende identiteit van deze tegenstellingen: het geheel ligt onder het mes. Tegelijkertijd kan een theorie niet louter speculatief zijn. Zij moet historisch zijn in deze zin, dat zij op de mogelijkheden van de gegeven samenleving gegrond moet zijn. Deze tweeslachtige positie brengt een nog

fundamentelere tweeslachtigheid met zich mee. In *De eendimensionale mens* zal men voortdurend een schommeling waarnemen tussen twee tegengestelde hypothesen: 1. dat een hoogindustriële samenleving in staat is kwalitatieve verandering in de naaste toekomst in te kapselen; 2. dat er krachten en tendensen bestaan die dit vermogen tot inkapselen te boven kunnen gaan en de samenleving kunnen vernietigen. Ik geloof niet dat er een duidelijke keuze gemaakt kan worden. Beide tendensen bestaan naast elkaar — en zelfs in elkaar. De eerste tendens domineert en alle noodzakelijke voorwaarden voor een ommekeer worden gebruikt om hem te verhinderen. Een toevallige gebeurtenis kan misschien de situatie veranderen, maar tenzij de erkenning van wat er gedaan en wat er verhinderd wordt in het bewustzijn en het gedrag van de mens een revolutie teweegbrengt, zal zelfs een ramp de verandering niet bewerkstelligen.

De analyse richt zich op de hoogindustriële samenleving, waarin het technisch apparaat voor de productie en distributie (waarbij een voortschrijdende automatisering plaatsheeft) functioneert, echter niet als de som van louter instrumenten welke los van hun sociale en politieke effecten bekeken kunnen worden, maar als het systeem dat *a priori* zowel het product van het apparaat als de taken, noodzakelijk voor het onderhoud en de uitbreiding ervan, bepaalt. In deze samenleving heeft het productieapparaat de neiging totalitair te worden; en wel in die mate, dat zij niet alleen de voor de samenleving noodzakelijke beroepen, vaardigheden en mentaliteit bepaalt, maar ook de individuele behoeften en verlangens. Zo wist zij de tegenstelling tussen het privé bestaan en het openbare leven, tussen de individuele en de sociale behoeften uit. Technologie is een goede hulp bij het instellen van nieuwe, meer effectieve en aangename vormen van sociale controle en sociale cohesie. De totalitaire tendens in deze controle

lijkt zich tevens op een andere wijze te doen gelden — door zich nl. ook uit te strekken tot de minder ontwikkelde en zelfs tot de pre-industriële streken der wereld en door punten van overeenkomst te creëren in de ontwikkeling van het kapitalisme en het communisme. Met deze totalitaire trekken van deze samenleving voor ogen kan men het traditionele idee van de ‘neutraliteit’ van de technologie niet meer handhaven. We kunnen de technologie niet meer losdenken van de wijze waarop zij wordt gebruikt; de technologische samenleving is een systeem van overheersing dat reeds op de opzet en structuur der technieken zijn invloed uitoefent.

In de wijze waarop een samenleving het leven van haar leden organiseert komt een aanvankelijke *keuze* tot uiting tussen historische alternatieven die bepaald worden door het overgeërfde niveau van de materiële en intellectuele cultuur. De keuze zelf is het resultaat van het spel der toonaangevende belangen. Zij *anticipeert* bepaalde manieren om de mens en de natuur om te vormen en te gebruiken en verwerpt andere manieren. Het is een ‘ontwerp’ ter realisering, onder andere ontwerpen.[2] Maar als het ontwerp eenmaal in de fundamentele instituties en verhoudingen doorwerkt, dan heeft het de neiging exclusief te worden en de ontwikkeling van de samenleving in haar geheel te bepalen. Als technologische wereld is de hoogindustriële samenleving een *politieke* wereld, de laatste fase in de verwerkelijking van een bepaald historisch *ontwerp* — nl. het beleven, omvormen en organiseren van de natuur als louter materiaal ter overheersing.

Terwijl het ontwerp wordt uitgewerkt, geeft het vorm aan het geheel van woord en daad, van intellectuele en materiële cultuur. In het medium van de technologie smelten de cultuur, de politiek en de economie samen tot een alomtegenwoordig systeem hetwelk alle alternatieven in

zich opneemt of van zich afstoot. De productiviteit en het groeipotentieel van dit systeem stabiliseren de samenleving en zorgen ervoor, dat de technische vooruitgang binnen het kader der overheersing plaatsvindt. Technologische rationaliteit is politieke rationaliteit geworden. Bij de bespreking van de algemeen bekende tendensen der hoogindustriële beschaving heb ik zelden nauwkeurige verwijzingen gegeven. Het materiaal is verzameld en beschreven in de uitgebreide sociologische en psychologische literatuur over de technologie en de sociale verandering, de wetenschappelijk verantwoorde bedrijfsvoering, de corporatieve ondernemingen, de veranderingen in het karakter van de industriearbeid en van de arbeidsmarkt enz. Er bestaan vele niet-ideologische analysen van de feiten — zoals Serie en Means: ‘The Modern Corporation and Private Property’, de rapporten van het 76e congres van het Temporary National Economic Committee over ‘Concentration of Economic Power’, de publikaties van het AFL-C10 over ‘Automation and Major Technological Change’, maar ook die van ‘News and Letters’ en ‘Correspondence’ in Detroit. Graag zou ik de nadruk willen leggen op het buitengewone belang van het werk van C. Wright Mills en van de studies waar men vaak met minachting over spreekt vanwege hun simplificaties, overdrijvingen of gemakkelijke journalistieke taal: Vance Packard: ‘The Hidden Persuaders’, ‘The Status Seekers’ en ‘The Waste Makers’, William H. Whyte: ‘The Organization Man’ en Fred J. Cook: ‘The Warfare State’ horen in deze laatste categorie thuis.[i] Zeker, doordat er een theoretische analyse in deze studies ontbreekt, blijven de oorzaken van de beschreven toestanden in het duister verborgen; maar op zichzelf beschouwd spreken de omstandigheden reeds een duidelijke taal. Misschien zou men wel het meest overtuigende bewijsmateriaal kunnen krijgen door gewoon een paar dagen een uur lang naar de televisie te kijken of naar de commerciële radio te luisteren, waarbij men dan de

knop niet omdraait als er reclame komt en af en toe van station wisselt.

Mijn analyse is voornamelijk gericht op tendensen in de meest ontwikkelde hedendaagse samenlevingen. In grote gebieden binnen en buiten deze samenlevingen overheersen de beschreven tendensen niet — ik zou zeggen: nog niet. Ik belicht deze tendensen en ik bied een paar hypothesen, meer niet.

[1] De termen ‘transcenderen’ en ‘transcendentie’ worden doorgaans in de empirische, kritische betekenis gebruikt: zij geven tendensen aan, zowel in de theorie als in de praktijk, welke in een gegeven samenleving ‘uitstijgen’ boven de algemeen aanvaarde wijze van spreken en handelen in de richting van haar historische alternatieven (werkelijke mogelijkheden).
[2] De term ‘ontwerp’ legt de nadruk op het aspect van vrijheid en verantwoordelijkheid in historische bepaling: het verbindt autonomie met contingentie. In deze betekenis wordt de term ook gebruikt in het werk van Jean-Paul Sartre. Zie voor een verdere bespreking hoofdstuk 8. (Voor de vertaling van de woorden ‘determine, determination, determinate’ is in het Nederlands gebruik gemaakt van: ‘bepalen, vaststellen, vastleggen’ of ‘gegeven, geleid’ — naargelang de context dit vraagt. Al deze woorden verwijzen naar de ‘gesituationeerde’ vrijheid, een vrijheid die *ingeperkt*, in haar mogelijkheden *vastgelegd* is door de bestaande omstandigheden).
[i] Van deze boeken zijn in het Nederlands vertaald: Vance Packard, *De verborgen verleiders* (Amsterdam 1958); Id., *De status zoekers* (Amsterdam 1960); Id., *De afvalmakers* (Amsterdam 1961); W. H. Whyte, *De medewerker* (Amsterdam 1965).

Hoofdstuk 1 >>>

Herbert Marcuse
De eendimensionale mens
Hoofdstuk 1

Deel 1
De eendimensionale samenleving

I. De nieuwe vormen van controle

Een comfortabele, gladde, redelijke en democratische onvrijheid heeft de overhand in de hoogindustriële beschaving, een blijk van technische vooruitgang. Wat kan er immers rationeler zijn dan de onderdrukking der individualiteit bij het mechaniseren van onaangename, maar sociaal noodzakelijke verrichtingen: het concentreren van individuele ondernemingen in meer effectieve en productieve corporaties, het reguleren van de vrije concurrentie tussen eenheden die economisch niet tegen elkaar zijn opgewassen en het inperken van prerogatieven en nationale soevereine rechten welke de internationale organisatie der hulpbronnen belemmeren. Dat deze technologische orde ook een politieke en intellectuele coördinatie met zich meebrengt kan een ontwikkeling zijn die valt te betreuren, maar die toch ook veelbelovend is.

De rechten en vrijheden die een vitale rol speelden bij het ontstaan en in de eerste stadia der industriële samenleving, wijken voor een hoger stadium van deze samenleving: zij verliezen hun traditionele grondslag en inhoud. In wezen waren vrijheid van denken, van meningsuiting en van geweten *kritische* ideeën, die tot taak hadden een verouderende materiële en intellectuele cultuur te vervangen door een meer productieve en redelijke cultuur.

Dit geldt eveneens voor het vrije particulier initiatief, dat door deze drie beginselen werd gesteund en beschermd. Toen deze rechten en vrijheden eenmaal geïnstitutionaliseerd waren, gingen zij dezelfde weg op als de samenleving waarvan zij een integrerend deel waren geworden. Door het resultaat vervallen de premissen.

Naarmate de bevrijding van armoede (de concrete ondergrond van alle vrijheid) een reële mogelijkheid wordt, zullen de vrijheden, die behoren tot een fase van lagere productiviteit, hun vroegere inhoud verliezen. Onafhankelijk denken, autonomie en het recht tot politieke oppositie worden van hun fundamentele kritische functie beroofd in een samenleving welke steeds beter in staat schijnt de behoeften der individuen te bevredigen dankzij de wijze waarop zij georganiseerd is. Een dergelijke samenleving mag met recht eisen, dat haar principes en instituties aanvaard worden en zij mag de oppositie dwingen slechts alternatieve gedragslijnen *binnen* de status-quo aan de orde te stellen en te verdedigen. In dit opzicht schijnt het weinig verschil te maken of de steeds betere bevrediging der behoeften verzorgd wordt door een autoritair of door een niet-autoritair systeem. Onder de omstandigheden die zich voordoen bij een stijging der levensstandaard blijkt sociaal gezien het zich niet conformeren aan het systeem op zich nutteloos; en dit des te meer, wanneer het tastbare economische en politieke nadelen met zich meebrengt en het de goede gang van zaken in het geheel bedreigt. Er schijnt inderdaad, tenminste voor zover het gaat om levensbehoeften, geen enkele reden te zijn waarom de productie en distributie van goederen en diensten zouden moeten plaatsvinden in een systeem, waarin de individuele vrijheden elkaar overlappen en beconcurreren.

De vrijheid van het particulier initiatief was van meet af aan geen medaille zonder keerzij. Daar dit beginsel de vrijheid

om te werken of te verhongeren inhield, betekende het voor het overgrote deel der bevolking zware arbeid, onzekerheid en angst. Als het ooit zóver zou komen, dat het individu niet meer gedwongen zou worden te laten zien wat hij als vrij economisch subject waard is op de markt, dan zou het verlies van dit soort vrijheid een der grootste prestaties der beschaving zijn. Technologische processen als mechanisatie en standaardisatie zouden individuele energie kunnen vrijmaken voor een nog onontgonnen rijk van de vrijheid, waarin nooddruft niet meer bestaat.

De structuur zelf van het menselijk bestaan zou gewijzigd worden; het individu zou bevrijd worden van de druk van de wereld van de arbeid die hem behoeften en mogelijkheden opdringt welke hem vreemd zijn. Het individu zou de vrijheid hebben om autonome macht uit te oefenen over een leven dat hemzelf zou toebehoren. Als het productieapparaat georganiseerd en geleid zou kunnen worden met het doel de levensbehoeften te bevredigen, zou de controle erover heel goed gecentraliseerd kunnen worden; zo’n controle zou een individuele autonomie niet belemmeren, maar juist mogelijk maken.

Dit is een doel dat binnen het bereik van de hoogindustriële beschaving ligt, de ‘afsluiting’ der technologische rationaliteit. In feite is echter de tegenovergestelde trend aan het werk: het apparaat dringt zijn economische en politieke eisen voor defensie en expansie op zowel aan werktijd als aan vrije tijd, zowel aan de materiële als aan de intellectuele cultuur. De hedendaagse industriële samenleving heeft de neiging totalitair te zijn door de wijze waarop zij haar technologische basis heeft opgezet. Want ‘totalitair’ is niet slechts een terroristische politieke ordening der samenleving, maar eveneens een niet-terroristische economisch-technische ordening die de behoeften manipuleert door de gevestigde belangen. Zo wordt

voorkomen, dat er een doeltreffende oppositie tegen het geheel ontstaat. Niet alleen een bepaalde regeringsvorm of partijbewind leidt tot een totalitair stelsel, maar ook een bepaald systeem van productie en distributie, dat heel goed kan samengaan met een 'pluralisme' wat betreft partijen, kranten, 'het evenwicht der krachten' enz.[1]

Tegenwoordig doet politieke macht zich gelden door haar macht over het gemechaniseerde productieproces en over de technische organisatie van het apparaat. De regeringen van ontwikkelde en hoogindustriële samenlevingen kunnen alleen dán zich handhaven en veilig stellen, wanneer zij erin slagen de technische, wetenschappelijke en gemechaniseerde productiviteit die ter beschikking staat van de industriële beschaving op gang te brengen, te organiseren en te exploiteren. En deze productiviteit brengt de samenleving in haar geheel in beweging, zonder rekening te houden met de speciale belangen van individuen of groepen. Het simpele feit dat de fysieke kracht (en alleen maar de fysieke kracht?) van de machine groter is dan die van het individu en van welke speciale groep individuen ook, maakt de machine tot het meest effectieve politieke instrument in iedere samenleving waar de organisatie van het machinale proces de fundamentele is. Maar de politieke trend kan omgekeerd worden; in wezen is de kracht van de machine slechts de opgezamelde en geprojecteerde kracht van de mens. Naarmate de wereld van de arbeid wordt gezien als een machine en dienovereenkomstig wordt gemechaniseerd, wordt zij de *potentiële* basis van een nieuwe vrijheid voor de mens.

De hedendaagse industriële beschaving laat zien, dat zij het stadium heeft bereikt waar de 'vrije samenleving' niet meer adequaat kan worden omschreven met de traditionele termen van economische, politieke en intellectuele vrijheden; niet omdat deze vrijheden onbetekenend zijn

geworden, maar omdat ze te veel betekenis hebben om tot de traditionele vormen beperkt te worden. Ze moeten gerealiseerd worden via nieuwe wegen, die beantwoorden aan de nieuwe mogelijkheden van de samenleving.

Deze nieuwe wegen kunnen slechts in negatieve termen worden aangeduid, omdat zij neerkomen op de ontkenning van de gebaande wegen. Zo zou economische vrijheid betekenen: het niet afhankelijk zijn van de economie — van de controle van economische krachten en relaties, het niet onderworpen zijn aan de dagelijkse strijd om het bestaan, aan de kostwinning. Politieke vrijheid zou betekenen de bevrijding der individuen van een politiek waarover zij geen effectieve controle hebben. Op dezelfde wijze zou intellectuele vrijheid betekenen dat het individuele denken, nu verdrongen door massacommunicatie en indoctrinatie, weer een plaats krijgt en dat de ‘openbare mening’ evenals hun die haar vormen hun invloed ontnomen wordt. Het feit dat dit alles niet realistisch klinkt is een aanwijzing niet voor het utopisch karakter ervan, maar voor de geweldige krachten die de verwerkelijking ervan tegenhouden. Het inprenten van materiële en intellectuele behoeften die verouderde vormen van de strijd om het bestaan bestendigen is de meest doelmatige en duurzame vorm van oorlogvoering tegen een bevrijding.

De intensiteit, de bevrediging en zelfs de aard van menselijke behoeften — boven het biologische niveau — zijn altijd geconditioneerd. Of de mogelijkheid om iets te doen of te laten, te gebruiken of te vernietigen, te bezitten of af te wijzen al dan niet wordt aangegrepen als een *behoefte*, hangt af van het feit of dit al dan niet als gewenst en noodzakelijk voor de heersende maatschappelijke instituties en belangen kan worden gezien. In deze zin zijn menselijke behoeften historische behoeften; en naarmate de samenleving een persoonlijkheidsontwikkeling vereist die

het individu ertoe brengt zich te onderwerpen aan onderdrukking, in die mate worden diens behoeften én op zichzelf én in hun aanspraak op bevrediging onderworpen aan vernietigende kritische normen.

Wij kunnen echte en onechte behoeften onderscheiden. ‘Onecht’ zijn die welke aan het individu worden opgedrongen door bepaalde sociale belangengroeperingen die gebaat zijn bij zijn onderdrukking: de behoeften die zware arbeid, agressiviteit, ellende en onrechtvaardigheid laten voortbestaan. De bevrediging ervan mag dan hoogst aangenaam zijn voor het individu, maar deze gelukzaligheid is geen toestand die gehandhaafd en beschermd moet worden, wanneer ze dienst doet als rem op de ontwikkeling van de geschiktheid (bij hemzelf en bij anderen) om de ziekte van het geheel te onderkennen en de kansen aan te grijpen om deze ziekte te genezen. Dan is het gevolg: een gevoel van welbehagen te midden van de ellende. De behoeften aan ontspanning, aan plezier, aan gedragingen en verbruiksgewoonten zoals de advertenties ze voorschrijven, aan een afschuw van en een begeerte naar datgene wat anderen verafschuwen en begeren, kortom, de meeste nu overheersende behoeften behoren tot bovengenoemde categorie van onechte behoeften. Dit soort behoeften bezit een maatschappelijke inhoud en functie, welke bepaald worden door externe krachten waarover het individu geen zeggenschap heeft; de ontwikkeling en de bevrediging van deze behoeften zijn heteronoom. Hoezeer het individu deze behoeften ook tot de zijne heeft gemaakt en hoezeer de omstandigheden die zijn bestaan bepalen ze ook hebben versterkt en vermenigvuldigd, hoezeer hij zich er ook mee identificeert en zichzelf herkent in de bevrediging ervan, tóch blijven ze wat ze oorspronkelijk waren: voortbrengselen van een samenleving waarvan het voornaamste belang onderdrukking vereist.

Het overheersen van behoeften die onderdrukking in de hand werken is een voldongen feit. Dit feit is na een onbewuste nederlaag aanvaard, maar moet ongedaan gemaakt worden zowel in het belang van het ‘gelukzalige’ individu als in het belang van al degenen wier ellende de prijs is voor zijn bevrediging. De enige behoeften die onbeperkt aanspraak kunnen maken op bevrediging zijn de levensbehoeften — voeding, kleding en onderdak op het haalbare beschavingspeil. De bevrediging van deze behoeften is de noodzakelijke voorwaarde voor de bevrediging van *alle* behoeften, zowel de niet-gesublimeerde als de gesublimeerde.

Voor ieder bewust levend mens, voor ieder mens met een geweten, voor ieder mens met levenservaring, die het heersende maatschappelijk belang weigert te accepteren als de hoogste wet voor zijn denken en zijn gedrag, is de gevestigde orde van behoeften en hun bevrediging een feit, waarover hij zich vragen behoort te stellen — vragen naar wat echt en onecht is. Deze termen zijn geheel en al historisch en hun objectiviteit is historisch. Het oordeel over de behoeften en hun bevrediging impliceert onder de gegeven omstandigheden *prioriteitsnormen* — normen welke betrekking hebben op de optimale ontwikkeling van het individu, van alle individuen, bij optimale exploitatie van alle materiële en intellectuele hulpbronnen die de mens ter beschikking staan. Men kan die hulpbronnen in cijfers uitdrukken. De ‘echtheid’ en ‘onechtheid’ der behoeften duiden objectieve eigenschappen aan, voor zover de algemene bevrediging der levensbehoeften en vervolgens de steeds ingrijpender verlichting van zware arbeid en armoede algemeen geldige normen zijn. Maar aangezien dit ook historische normen zijn, variëren zij niet alleen naar gebied en ontwikkelingsfase, maar kunnen ze ook slechts gedefinieerd worden in *tegenstelling* (in mindere of meerdere mate) tot de gangbare normen. Welke jury kan

mogelijkerwijs de bevoegdheid tot deze beslissing voor zich opeisen?

In laatste instantie moet de vraag wat echte en wat onechte behoeften zijn beantwoord worden door de individuen zelf, maar dit pas in laatste instantie — d.w.z. indien en wanneer zij vrij zijn om een eigen antwoord te geven. Zolang men hen in een toestand houdt waarin zij niet in staat zijn tot autonomie, zolang zij geïndoctrineerd en gemanipuleerd worden (tot en met zelfs in hun instincten), zólang kan hun antwoord op deze vraag niet als hun eigen antwoord beschouwd worden. Er is echter evenmin een jury die terecht het recht voor zich kan opeisen om te beslissen welke behoeften ontwikkeld en bevredigd behoren te worden. Elke jury van deze aard schiet te kort. Maar door dit te constateren lossen we het probleem niet op: hoe kunnen mensen, die het voorwerp zijn geweest van doeltreffende en productieve overheersing, zelf de voorwaarden voor hun vrijheid scheppen?[2]

Hoe rationeler, productiever, technischer en meeromvattend het repressieve bestuur van een samenleving wordt, hoe minder men zich kan voorstellen op welke wijze de bestuurde individuen de boeien van hun slavernij zouden kunnen slaken en hun eigen bevrijding zouden kunnen bewerkstelligen. Toegegeven, het idee Rede op te dringen aan een gehele samenleving is aanstootgevend en paradoxaal — hoewel men zou kunnen twisten over de rechtvaardigheid van een samenleving die dit idee belachelijk maakt, terwijl zij haar eigen bevolking onderwerpt aan een totalitair bestuur. Iedere bevrijding steunt op het zich bewust zijn van slavernij, en aan deze bewustwording worden altijd weer moeilijkheden in de weg gelegd, doordat bepaalde behoeften en hun bevrediging (die het individu in grote mate tot de zijne heeft gemaakt) overheersend zijn. Het proces vervangt altijd het éne

systeem van conditionering door het andere; het uiteindelijk doel is het vervangen van onechte behoeften door echte, het afzien van bevrediging die onderdrukking in de hand werkt.

De kenmerkende eigenschap van de hoogindustriële samenleving is dat zij doeltreffend die behoeften verstikt welke bevrijding opeisen — bevrijding ook van datgene wat draaglijk, lonend en plezierig is — en tegelijkertijd de destructieve kracht en de repressieve functie van de welvaartsmaatschappij vrijspreekt en ondersteunt. In deze samenleving vereist het netwerk van sociale controle een overweldigende behoefte aan productie en consumptie van overbodige rommel; een behoefte aan afstompende arbeid terwijl daar geen noodzaak meer voor bestaat; een behoefte aan een soort ontspanning die op een aangename wijze dit afstompingsproces voortzet; een behoefte om bedrieglijke vrijheden in stand te houden, zoals de vrije concurrentie bij vastgestelde prijzen, een vrije pers die zichzelf censuur oplegt en de vrije keus tussen merkartikelen en prullen. Als een bewind in zijn geheel onderdrukking nastreeft, kan de vrijheid tot een machtig instrument ter overheersing gemaakt worden. Niet het aantal mogelijkheden waaruit het individu kan kiezen bepaalt uiteindelijk de mate van vrijheid der mensen, maar *wat* er gekozen kan worden en wat er gekozen *wordt* door het individu. Het criterium voor de vrije keuze kan nooit absoluut zijn, maar evenmin is het volledig relatief. Vrije verkiezing van de meester schaft noch de meesters noch de slaven af. Vrije keuze tussen een grote verscheidenheid van goederen en diensten betekent geen vrijheid, indien deze goederen en diensten een netwerk van sociale controle over een leven van zware arbeid en angst uitspannen — d.w.z. als zij vervreemding in stand houden. En de spontane reproductie van opgelegde behoeften door het individu is geen bewijs voor autonomie; het legt slechts

getuigenis af van de doeltreffendheid van het netwerk van controle.

De nadruk die we leggen op het ingrijpende en doeltreffende van dit netwerk van controle kan de tegenwerping oproepen, dat we het indoctrinerend vermogen van de ‘media’ grotelijks overschatten en dat het publiek ook uit zichzelf de behoeften welke nu opgedrongen worden zou voelen en bevredigen. Deze tegenwerping is een slag in de lucht. De conditionering vindt niet zijn oorsprong in de massaproductie van radio en televisie en in de centralisatie van de controle erover. Wanneer voor het publiek déze fase aanbreekt, is het reeds lang geconditioneerd tot ontvangst; het doorslaggevende verschil ligt in het vervagen van het contrast (of conflict) tussen het aangebodene en het mogelijke, tussen de bevredigde en de onbevredigde behoeften. Op dit punt wordt de ideologische functie van de zg. gelijkschakeling der klassen duidelijk. Als arbeider en baas van hetzelfde televisieprogramma genieten en dezelfde vakantiecentra bezoeken, als een typiste zich even aantrekkelijk kan opmaken als de dochter van haar werkgever, als een neger een Cadillac bezit, als ze allemaal dezelfde krant lezen, dan duidt deze nivellering niet op het verdwijnen der klassen, maar op de mate waarin de onderworpenen deelhebben aan de behoeften en bevredigingen die goede diensten bewijzen aan de handhaving der gevestigde orde.

In de meest ontwikkelde gebieden der hedendaagse samenleving is de transplantatie van sociale behoeften op individuele behoeften inderdaad zó effectief dat het verschil ertussen geheel theoretisch schijnt te zijn. Kan men werkelijk verschil maken tussen massamedia als instrumenten ter informatie en vermaak en als de wegen waarlangs het publiek geïndoctrineerd en gemanipuleerd wordt? Tussen de auto als plaag en als comfort? Tussen de

gruwelen en het gerief van functionele architectuur? Tussen arbeid voor de nationale defensie en arbeid voor winst voor het concern? Tussen het particuliere genoegen en het commerciële en politieke nut m.b.t. het opvoeren van het geboortecijfer?

Wederom worden we geconfronteerd met één van de hinderlijkste aspecten van de hoogindustriële beschaving: het rationele karakter van haar irrationaliteit. Haar productiviteit en haar doeltreffendheid; haar vermogen het comfort te vergroten en te verspreiden, overbodige rommel tot voorwerp van behoefte en vernietiging tot opbouw te maken; de mate waarin deze beschaving de wereld der objecten omvormt tot een verlenging van de menselijke geest en het menselijk lichaam; dit alles stelt het begrip vervreemding zelf in discussie. De mensen herkennen zichzelf in hun gemakken; zij drukken zich uit in hun auto, hifi-installatie, bungalow en keukenuitzet. Zelfs het mechanisme dat het individu aan zijn samenleving bindt is veranderd en de sociale controle ligt verankerd in de nieuwe behoeften die zij heeft geschapen.

De nu gangbare vormen van sociale controle zijn in een nieuwe zin technologisch. De technische structuur en doeltreffendheid van het productie- en destructieapparaat heeft beslist een hoofdrol gespeeld bij de onderwerping van de bevolking aan de gevestigde sociale arbeidsverdeling gedurende de gehele moderne tijd. Bovendien is deze integratie altijd vergezeld gegaan van methoden die nog duidelijker van dwang spreken: het verlies van inkomsten, de rechtsbedeling, de politie, de gewapende macht. Dit gebeurt nog steeds. In de huidige periode echter schijnt het netwerk van technologische controle de redelijkheid zelf te zijn ten bate van alle sociale groeperingen en belanghebbenden — en wel in zo’n hoge mate, dat iedere

tegenspraak irrationeel en iedere tegenwerking onmogelijk schijnt.

Het is dus niet verwonderlijk, dat in de meest ontwikkelde gebieden van deze beschaving het netwerk van sociale controle in zó hoge mate is geïntrojecteerd, dat zelfs het individueel protest aan de wortels is aangetast. De intellectuele en emotionele weigering om 'mee te doen' heeft de schijn uit neurose en machteloosheid voort te komen. Dit is het socio-psychologisch aspect van het politieke gebeuren dat de huidige periode kenmerkt: het wegvloeien van de historische krachten die in het voorgaande stadium der industriële samenleving de mogelijkheid tot nieuwe bestaansvormen in zich schenen te dragen.

Maar misschien vormt de term 'introjectie' niet meer de goede omschrijving van de manier waarop het individu zelf het netwerk van externe controle, door zijn samenleving over hem uitgespannen, reproduceert en bestendigt. Introjectie suggereert een aantal min of meer spontane processen, waarbij een 'zelf' (Ego) het 'buiten' omzet in het 'binnen'. Zo impliceert introjectie het bestaan van een innerlijke dimensie die onderscheiden is van en zelfs vijandig staat tegenover de eisen van buitenaf — een individueel bewustzijn en een individueel onbewuste, *onderscheiden van* de publieke opinie en het algemeen aanvaarde gedrag[3]. Het idee van een 'innerlijke vrijheid' komt hier tot werkelijkheid: het duidt de privé-ruimte aan waarin een mens 'zichzelf' kan worden en blijven.

Tegenwoordig is de technologische werkelijkheid in deze privé-ruimte binnengedrongen en heeft haar steeds kleiner gemaakt. Massaproductie en massadistributie leggen beslag op het *gehele* individu en reeds lang heeft de bedrijfspsychologie de grenzen der fabrieksterreinen

overschreden. De veelvoudige processen der introjectie schijnen tot bijna mechanische reacties verstard te zijn. Het resultaat is geenszins aanpassing, maar *mimesis*: een directe identificatie van het individu met *zijn* samenleving en daarmee met de samenleving in haar geheel.

Deze directe, automatische identificatie (die misschien kenmerkend is geweest voor primitieve vormen van samenleving) duikt opnieuw op in een hoogindustriële beschaving; haar nieuwe ‘directheid’ dankt zij echter aan een gedetailleerde, wetenschappelijk verantwoorde leiding en organisatie. Bij dit proces is de ‘innerlijke’ dimensie van de geest, waarin verzet tegen de status-quo wortel kan schieten, tot een minimum ingeperkt. Het verloren gaan van deze dimensie, waarin het vermogen tot negatief denken (het kritisch vermogen van de Rede) haar zetel heeft, is een ideologische parallel van het zeer materiële proces waarmee de hoogindustriële samenleving de oppositie doet verstommen en met zich verzoent. De Rede onderwerpt zich, lamgeslagen door de vooruitgang, aan de naakte feiten en aan het dynamische vermogen om nog meer en nog indrukwekkender feiten van dezelfde soort te produceren. De doeltreffendheid van het systeem stompt bij het individu het inzicht af, dat alle feiten die het bevat deelhebben aan de repressieve kracht van het geheel. Als de individuen zichzelf herkennen in de objecten die hun leven vorm geven, komt dat niet doordat zijzelf de wetten der objecten uitvaardigen, maar doordat zij deze wetten aanvaarden — niet de wetten van de natuur, maar de wetten van hun eigen samenleving.

Ik heb zo-even gesuggereerd, dat het begrip vervreemding aanvechtbaar schijnt te worden, wanneer de individuen zich identificeren met het bestaan dat hun wordt opgedrongen en hierin hun eigen ontplooiing en bevrediging vinden. Deze identificatie is geen illusie, maar werkelijkheid. Deze

werkelijkheid echter vormt een hoger stadium van vervreemding. Laatstgenoemde is geheel en al objectief geworden; het subject dat vervreemd is wordt opgeslokt door zijn vervreemd bestaan. Er is slechts één dimensie en deze is overal en in alle vormen aanwezig. De wapenfeiten der vooruitgang tarten zowel de beschuldigingen als de rechtvaardigingen der ideologie; voor de rechtbank van deze feiten wordt het 'onechte bewustzijn' van hun rationaliteit het echte bewustzijn.

Dat de ideologie opgeslorpt wordt door de werkelijkheid betekent echter niet 'het einde der ideologie'. Integendeel, op een bepaalde manier is de hoogindustriële samenleving *meer* ideologisch dan haar voorganger, voor zover nl. tegenwoordig de ideologie in het productieproces zelf aanwezig is[4]. Op uitdagende wijze stelt deze uitspraak de politieke aspecten van de nu heersende technologische rationaliteit aan de kaak. Het productieapparaat en de goederen en diensten die het produceert 'verkopen' het sociale systeem in zijn geheel ofwel dringen het als zodanig op. De gemakken van massavervoer en massacommunicatie, de gerieflijkheid van onderdak, voeding en kleding, de onweerstaanbare producten van de vermaak- en informatie-industrie brengen voorgeschreven houdingen en gewoonten met zich mee, bepaalde intellectuele en emotionele reacties die de consumenten op min of meer prettige wijze aan de producenten en via deze laatsten aan het geheel binden. De producten indoctrineren en manipuleren; zij dragen bij tot een onecht bewustzijn dat immuun is voor zijn onechtheid. Wanneer steeds meer individuen uit steeds meer sociale klassen kunnen beschikken over deze aangename producten, is de indoctrinatie die ze met zich meebrengen geen reclame meer; het wordt een manier van leven. Het is een goede manier van leven — veel beter dan ooit — en daar het een goede manier van leven is, verzet het zich tegen kwalitatieve verandering. Zo komt er een patroon te

voorschijn van denken en handelen in één dimensie, waarbij ideeën, verlangens en doeleinden die gezien hun inhoud de gevestigde orde van spreken en handelen overstijgen ofwel worden afgewezen ofwel herleid worden tot termen uit deze orde. Zij worden opnieuw gedefinieerd door de rationaliteit van het gegeven systeem en van zijn kwantitatieve uitbreiding.

Deze trend zou men in verband kunnen brengen met een ontwikkeling in de wetenschappelijke methode: operationalisme in de natuurwetenschappen, behaviorisme in de sociale wetenschappen. De gemeenschappelijke trek is een volledig empirisme in de manier waarop men met begrippen omgaat; de inhoud van deze aldus ingeperkte begrippen wordt nu gedekt door afzonderlijke handelingen en gedragingen. Het operationele standpunt wordt uitstekend geïllustreerd door P. W. Bridgmans analyse van het begrip lengte:[5]

‘Het is duidelijk dat we weten wat we bedoelen met het begrip lengte, als we kunnen zeggen hoelang ieder willekeurig voorwerp is en aan de natuurkundige worden verder geen eisen gesteld. Om de lengte van een voorwerp te bepalen moeten we een aantal fysieke operaties verrichten. Het begrip lengte staat dus vast, als de operaties waarmee lengte gemeten wordt vaststaan: het begrip lengte omvat niets meer en niets minder dan de reeks operaties waarmee lengte wordt bepaald. In het algemeen gesproken bedoelen we met ieder willekeurig begrip niets meer dan een reeks operaties; *het begrip is synoniem met de overeenkomstige reeks operaties*.’

Bridgman heeft de vérstrekkende implicaties van deze denkwijze voor de samenleving zeer wel ingezien[6].

‘De operationele benadering aanvaarden houdt veel meer in dan alleen maar een beperking van de betekenis die we aan “begrip” toekennen: het betekent een ingrijpende verandering van al onze denkgewoonten. We zullen onszelf nl. niet meer toestaan om als instrumenten bij ons denken begrippen te gebruiken waarover we geen voldoende rekenschap kunnen afleggen in termen van operaties.’ Bridgmans voorspelling is uitgekomen. De tendens naar de nieuwe manier van denken is heden ten dage overheersend in de filosofie, psychologie, sociologie en op andere terreinen. Vele begrippen die echt ernstige moeilijkheden kunnen opleveren worden ‘geëlimineerd’ door aan te tonen dat er geen voldoende rekenschap over afgelegd kan worden in termen van operaties of gedragingen. De fundamentele empiristische aanval (later, in hoofdstuk 7 en 8, zal ik haar aanspraak op empirisme onderzoeken) vormt aldus de methodologische rechtvaardiging voor de ontluistering der geest *door* de intellectuelen — een positivisme dat, in zijn ontkenning van de transcendente elementen der Rede, de academische tegenhanger is van het gedrag dat door de samenleving wordt vereist.

Buiten het academisch bolwerk is de ‘ingrijpende verandering van al onze denkgewoonten’ ernstiger. Ze helpt ideeën en doeleinden in overeenstemming te brengen met die welke door het heersende systeem worden geëist, ze in het systeem een plaats te geven en die welke niet met het systeem zijn te verenigen af te stoten. Het bewind van een dergelijke eendimensionale werkelijkheid betekent niet, dat het materialisme de boventoon voert en dat de spirituele, metafysische en bohémienachtige activiteiten langzaamaan verdwijnen. Integendeel, we zien vrij veel dingen als ‘Deze week gemeenschapsmis’, ‘Eén uur voor God’, Zen, existentialisme, de levenswijze der beatjeugd enz. Maar deze manieren om te protesteren en te transcenderen staan niet meer in tegenstelling tot de status-quo en zijn niet

meer negatief. Ze zijn eerder het ceremoniële deel van het praktische behaviorisme, de onschadelijke ontkenning ervan, en worden door de status-quo snel opgenomen als deel van zijn gezonde voeding.

Eendimensionaal denken wordt systematisch bevorderd door de bedrijvers van politiek en hun leveranciers van massa-informatie. Hun terminologie wemelt van hypothesen die zichzelf geldig verklaren en die, doordat men ze onophoudelijk herhaalt en tegelijk alle andere mogelijkheden doodzwijgt, hypnotische definities of decreten worden. Bv.: ‘vrij’ zijn die instituties die in de landen der Vrije Wereld in werking zijn (en bewerkt worden); andere transcenderende wijzen van vrijheid zijn per definitie ofwel anarchisme en communisme ofwel propaganda. ‘Socialistisch’ zijn alle pogingen die een inbreuk betekenen op de particuliere initiatieven en die niet gedaan worden door de particuliere ondernemingen zelf (of via regeringscontracten), zoals een algemene en allesomvattende ziekteverzekering, of het in bescherming nemen der natuur tegen een al te zeer op winst beluste handelsgeest, of het instellen van openbare diensten die particuliere winsten zouden kunnen verminderen. Deze totalitaire logica van voldongen feiten heeft haar tegenhanger in het Oosten. Vrijheid is daar de manier van leven zoals die door een communistisch regime is ingesteld, en alle andere transcenderende wijzen van vrijheid getuigen ofwel van een kapitalistische, ofwel van een revisionistische, ofwel van een linkse, sektarische geest. In beide kampen zijn niet-operationele ideeën niet-behavioristisch en opruiend. De gedachtegang wordt tot stilstand gebracht door slagbomen die de grenzen der Rede zelf schijnen aan te geven.

Een dergelijke begrenzing van het denken is zeker niet nieuw. Het opkomende moderne rationalisme vertoont,

zowel in haar beschouwende als in haar empiristische vorm, een in het oog lopend contrast tussen enerzijds het extreem kritisch radicalisme in de wetenschappelijke en filosofische methode en anderzijds een onkritisch quiëtisme ten aanzien van bestaande en functionerende sociale instituties. Zo kwam het dat Descartes' *ego cogitans* de 'grote openbare lichamen' ontzag; en zo leerde Hobbes dat 'het heden altijd geprefereerd, gesteund en als het beste beschouwd moet worden'. Kant was het met Locke eens dat revolutie gerechtvaardigd is, *wanneer en indien* zij erin geslaagd is het geheel te organiseren en rebellie te voorkomen. Deze conveniërende begrippen der Rede werden echter altijd tegengesproken door de duidelijke ellende en onrechtvaardigheid der 'grote openbare lichamen' en de krachtdadige, min of meer bewuste rebellie ertegen. Er bestonden maatschappelijke toestanden die werkelijke ontevredenheid over de bestaande gang van zaken opriepen en rechtvaardigden; er was zowel een private als een politieke dimensie aanwezig, waarin deze afwijzing zich kon ontwikkelen tot krachtdadige oppositie en zo haar kracht en de geldigheid van haar doeleinden kon beproeven. Nu de samenleving deze dimensie langzamerhand afsluit, krijgt het feit dat het denken zichzelf grenzen stelt meer betekenis. De wederzijdse betrekkingen tussen wetenschappelijk-filosofische en maatschappelijke processen, tussen theoretische en praktische Rede komen tot stand 'achter de rug' van de wetenschapsmensen en filosofen om. De samenleving weert rigoureus een bepaald soort oppositionele handelingen en gedragingen; bijgevolg worden de begrippen die erbij horen illusoir of nietszeggend. Historische transcendentie krijgt de schijn van metafysische transcendentie en is dus onaanvaardbaar voor de wetenschap en het wetenschappelijk denken. De operationele en behavioristische zienswijze, die overal als 'denkgewoonte' in praktijk wordt gebracht, wordt de zienswijze die ten grondslag ligt aan de geaccepteerde

manier van spreken en handelen, aan de algemeen erkende behoeften en verlangens. De ‘list der Rede’ werkt, zoals zij al zo vaak deed, in het belang van de heersende machten. De nadruk op operationele en behavioristische begrippen is een rem op de pogingen om in vrijheid te denken en zijn gedrag te bepalen, waarbij men tracht zich *los* te maken van de gegeven werkelijkheid en poogt te werken *ten bate van de* onderdrukte alternatieven. De theoretische en praktische rede, het academisch en sociaal behaviorisme ontmoeten elkaar op het terrein van een ontwikkelde samenleving die wetenschappelijke en technische vooruitgang omsmeedt tot een wapen voor overheersing.

‘Vooruitgang’ is geen neutrale term; men gaat vooruit naar bepaalde doeleinden en deze doeleinden worden bepaald door de mogelijkheden om de menselijke leefwereld te verbeteren. De hoogindustriële samenleving begint het stadium te naderen, waarin een verdere vooruitgang een radicale ommekeer zou vereisen m.b.t. de ingeslagen richting en organisatie der vooruitgang. Dit stadium zou bereikt worden, wanneer de materiële productie (inclusief de noodzakelijke diensten) dermate geautomatiseerd wordt dat alle levensbehoeften bevredigd kunnen worden, terwijl de noodzakelijke arbeidstijd teruggebracht wordt tot een minimum. Van dat ogenblik af transcendeert de technische vooruitgang het rijk van de noodzaak, waar hij dienst deed als een instrument tot overheersing en uitbuiting, hetgeen een inperking van zijn rationaliteit betekende; de technologie zou onderworpen worden aan het vrije spel der mogelijkheden in de strijd om de pacificatie van de natuur en samenleving.

Een dergelijke toestand wordt ons voor ogen getoverd door Marx’ idee van de ‘afschaffing der arbeid’. De term ‘pacificatie van het bestaan’ schijnt méér geschikt om het historisch alternatief aan te duiden voor een wereld die

voortleeft op de rand van een algehele wereldoorlog door een internationaal conflict, waardoor de tegenstellingen binnen de gevestigde samenlevingen van gestalte veranderen en opgeschort worden. ‘Pacificatie van het bestaan’ betekent een verdere ontwikkeling van de strijd van de mens tegen mens en natuur, terwijl de concurrerende behoeften, verlangens en aspiraties niet meer georganiseerd worden door instituties en groeperingen die belang hebben bij overheersing en schaarste — een organisatie die de destructieve vormen van deze strijd laat voortbestaan. Het huidige verzet tegen dit historische alternatief vindt een stevige, massale basis in de onderworpenen. Het vindt zijn ideologie in het feit, dat het denken en handelen streng georiënteerd zijn op de gegeven feiten. De status-quo — bekrachtigd door de prestaties van de wetenschap en technologie, gerechtvaardigd door zijn groeiende productiviteit — tart iedere transcendentie. Wanneer de volledig ontwikkelde industriële samenleving zich geconfronteerd ziet met de mogelijkheid tot pacificatie op grond van haar technische en intellectuele prestaties, sluit zij zichzelf af voor dit alternatief. Theoretisch en praktisch wordt het operationalisme de theorie en praktijk der *inkapseling*. Onder de opvallende dynamiek van deze samenleving schuilt een volstrekt statisch levenssysteem: zij drijft zichzelf voort in haar oppressieve productiviteit en in haar profijtelijke coördinatie. Het inkapselen der technische vooruitgang gaat gelijk op met de groei ervan in de eenmaal ingeslagen richting. Naarmate de technologie — de politieke boeien haar door de status-quo opgedrongen ten spijt — beter in staat schijnt te zijn de voorwaarden voor pacificatie te scheppen, is de mens geestelijk en lichamelijk beter tegen dit alternatief uitgerust.

De meest ontwikkelde streken in de industriële samenleving vertonen op alle terreinen deze twee verschijnselen: een trend om het rationele karakter van de techniek te

vervolmaken én intensieve pogingen om deze trend binnen de gevestigde instituties in te kapselen. Hier komt de interne tegenspraak in deze beschaving aan het licht: het irrationeel element in haar rationeel karakter. Dit tekent haar prestaties. De organisatie van de industriële samenleving, die zich wetenschap en technologie toe-eigent, is gericht op een steeds effectievere overheersing van mens en natuur, op een steeds effectievere exploitatie van haar hulpbronnen. Zij wordt irrationeel zodra het succes van haar pogingen nieuwe dimensies voor de verwerkelijking van de mens openlegt. Een organisatie gericht op vrede verschilt van een organisatie gericht op oorlog; de instituties die dienstbaar waren aan de strijd om het bestaan kunnen niet dienstbaar zijn aan de pacificatie van het bestaan. Het leven als doel verschilt kwalitatief van het leven als middel.

Zo’n kwalitatief andere, nieuwe leefwijze kan nooit beschouwd worden als louter bijproduct van economische en politieke veranderingen, als het min of meer spontane gevolg van de nieuwe instituties die de vereiste voorwaarde ervoor vormen. Een kwalitatieve omwenteling houdt eveneens in een omwenteling in de *technische* basis waarop deze samenleving rust — een basis die de economische en politieke instituties draagt door middel waarvan de ‘tweede natuur’ van de mens als een tegenstribbelend object van bestuur in bedwang wordt gehouden. De technieken der industrialisatie zijn politieke technieken; bij voorbaat beslissen zij over de mogelijkheden van Rede en Vrijheid. Zeker, aan de vermindering van de arbeid moet arbeid voorafgaan, en aan de ontwikkeling der menselijke behoeften en hun bevrediging moet industrialisatie voorafgaan. Maar daar iedere vrijheid afhankelijk is van de eliminatie van een opgelegde noodzaak, is de verwerkelijking van de vrijheid afhankelijk van de *technieken* die bij deze eliminatie worden toegepast. De

grootste productiviteit kan gebruikt worden om arbeid te continueren en de meest doelmatige industrialisatie kan dienstbaar zijn aan de inperking en manipulatie van de behoeften.

Wanneer dit ogenblik is aangebroken, bestrijkt de overheersing — onder het mom van weelde en vrijheid — alle terreinen van het privé-bestaan en het openbare leven, integreert zij alle authentieke oppositie en slorpt zij alle alternatieven op. De technologische rationaliteit onthult haar politiek karakter, wanneer zij het vaandel wordt waaronder de overheersing optrekt, zodat er een waarlijk totalitaire wereld ontstaat waarin samenleving en natuur, geest en lichaam voortdurend gemobiliseerd zijn ter verdediging van deze wereld.

[1] Zie onder: De verzorgingsstaat en de oorlogsstaat.
[2] Zie onder: De vooruitzichten der inkapseling.
[3] De functieverandering van het gezin speelt hier een beslissende rol: haar ‘socialiserende’ functies worden steeds meer overgenomen door de communicatiemedia en de groeperingen buiten het gezin. Zie mijn boek *Eros and Civilization* (Boston 1955) 96 vv.
[4] Theodor W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (Frankfurt 1955) 24 vv.
[5] P. W. Bridgman, The Logic of Modern Physics (New York 1928) 5. De leer van het operationalisme is sindsdien verfijnd en nader omschreven. Bridgman zelf heeft het begrip ‘operatie’ zover uitgebreid dat het ook de ‘pen-op-papier’ operatie van de theoreticus omvat (in Philipp J. Frank, *The Validation of Scientific Theories* [Boston 1954] hfdst. 2). De grondgedachte blijft hetzelfde: het is ‘gewenst’ dat ‘er van tijd tot tijd contact kan bestaan, zij het misschien indirect, tussen [de pen-op-papier handelingen] en de instrumentele operatie.

[6] P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (New York 1928) 31.

Hoofdstuk 2 >>>
Inhoudsopgave

Herbert Marcuse
De eendimensionale mens
Hoofdstuk 2

II. Het afsluiten van de politieke wereld

De volledig gemobiliseerde samenleving, die vorm krijgt in de meest ontwikkelde streken der industriële beschaving, voegt de kenmerken van de verzorgingsstaat (Welfare State) en de oorlogsstaat (Warfare State) samen tot een productief geheel. Vergeleken met haar voorgangers is zij inderdaad een ‘nieuwe samenleving’. Traditionele haarden van onrust worden opgeruimd of geïsoleerd, ordeverstorende elementen tot de orde geroepen. De voornaamste trends zijn bekend: concentratie van de nationale economie op de behoeften der grote concerns, waarbij de regering functioneert als een stimulerende, ondersteunende en soms zelfs controlerende instantie; het verbinden van deze economie met een wereldomspannend systeem van militaire allianties, monetaire overeenkomsten, technische bijstand en ontwikkelingsschema’s; de geleidelijke gelijkschakeling van de hand- en hoofdarbeiders, van de leidinggevende figuren in het zakenleven en in de vakbonden, van vrijetijdsbesteding en ambities in verschillende sociale klassen; het kweken van een vooraf vastgestelde harmonie tussen de wetenschap en het nationale doel; de inbreuk op het particuliere gezinsleven door de alomtegenwoordigheid van de openbare mening en het opengooien van de slaapkamers voor de media van de massacommunicatie.

In de politieke sfeer openbaart deze trend zich door een duidelijke éénwording of convergentie der tegengestelden. Onder bedreiging van een internationaal communisme is in de buitenlandse politiek het vormen van één front

tegenover de ander een belangrijker zaak dan de concurrerende groepsbelangen. Dit oefent invloed uit op de binnenlandse politiek, waar in de programma’s van de grote partijen steeds minder verschillen te vinden zijn, zelfs wat betreft de graad van huichelarij en de stank der gemeenplaatsen. De mogelijkheden voor een sociale omwenteling worden in hun kern aangetast, waar deze éénwording der tegengestelden die lagen omvat die de lasten van de vooruitgang van het systeem dragen — d.w.z. juist die klassen die vroeger door hun bestaan de oppositie tegen het systeem als zodanig vorm gaven.

In de VS ziet men de geheime verstandhouding en de alliantie tussen het zakenleven en de georganiseerde arbeiders; in *Labor Looks at Labor: A Conversation*, in 1963 gepubliceerd door het Center for the Study of Democratic Institutions, wordt ons verteld:

‘Wat er heeft plaatsgegrepen is dit: de vakbond valt *in eigen ogen* bijna niet meer te onderscheiden van de concerns. Tegenwoordig zien we het verschijnsel dat vakbonden en concerns *samen* wandelgangpolitiek bedrijven. De vakbond kan er de arbeiders in de raketindustrie niet van overtuigen dat de maatschappij waar ze voor werken een rotbedrijf is, wanneer de vakbond en de maatschappij beide wandelgangpolitiek bedrijven voor grotere raketcontracten en beide andere defensie-industrieën in de streek proberen te krijgen, of wanneer zij gezamenlijk voor het Congres verschijnen en gezamenlijk pleiten voor de bouw van raketten in plaats van bommenwerpers of de fabricatie van bommen in plaats van raketten, naargelang het contract dat ze toevallig hebben lopen.’ De Britse Labour Party, wier leiders concurreren met hun conservatieve tegenhangers in het bevorderen der nationale belangen, heeft de grootste moeite om zelfs maar een bescheiden program van partiële nationalisatie te redden. In West-Duitsland, waar de

Communistische Partij bij de wet verboden is, heeft de sociaaldemocratische partij officieel haar marxistische programmapunten afgestoten en bewijst nu op overtuigende wijze haar achtenswaardigheid. Zó ligt de situatie in de belangrijkste industriële landen van het Westen. In het Oosten wijst de geleidelijke vermindering van directe politieke controle erop, dat men steeds meer gaat vertrouwen op de effectiviteit van de technologische controle als een instrument voor overheersing. Wat betreft de sterke communistische partijen in Italië en Frankrijk: ze getuigen van de algemene trend in de omstandigheden door zich te houden aan een minimumprogramma dat de revolutionaire greep naar de macht op de lange baan schuift en zich voegt naar de regels van het parlementaire spel. Hoewel het niet juist is om de Franse en Italiaanse partijen als ‘niet-eigen’ te beschouwen — als zouden ze in stand gehouden worden door een vreemde mogendheid — toch ligt er een niet bedoelde kern van waarheid in die propaganda: zij zijn niet-eigen voor zover zij getuigen zijn van een voorbije (of toekomstige?) geschiedenis in de hedendaagse werkelijkheid. Dat zij erin bewilligen binnen het kader van het gevestigde systeem te werken is niet slechts op tactische gronden gebaseerd en als strategie op korte termijn opgezet, maar vindt eveneens zijn oorzaak in het feit dat hun sociale basis is afgezwakt en hun doeleinden veranderd zijn door de omvorming van het kapitalistische systeem (zoals er een wijziging gekomen is in de doeleinden der Sovjet-Unie, die deze verandering van politiek heeft goedgekeurd). Deze nationale communistische partijen spelen de historische rol van legale oppositiepartijen, ‘veroordeeld’ niet-radicaal te zijn. Ze leggen getuigenis af van de diepte en de reikwijdte der kapitalistische integratie en van een situatie, waarin het kwalitatieve verschil tussen strijdige belangen zich voordoet als kwantitatieve verschillen binnen de bestaande samenleving.

Er schijnt geen diepgaand onderzoek nodig te zijn om de verklaring voor deze ontwikkeling te vinden. Wat betreft het Westen: de vroegere conflicten binnen de samenleving worden gematigd en bijgelegd onder invloed zowel van de technische vooruitgang als van het internationale communisme (welke beide invloeden bovendien in onderling verband staan). De klassenstrijd wordt minder fel en ‘imperialistische contradicties’ worden opgeschort voor de bedreiging van buiten af. Door de mobilisatie tegen deze dreiging toont de kapitalistische samenleving een interne eenheid en samenhang die aan vorige stadia der industriële beschaving onbekend waren. Deze samenhang berust op zeer materiële gronden; mobilisatie tegen de vijand werkt als een machtige stimulans voor productie en werkgelegenheid en maakt zo een hoge levensstandaard mogelijk. Op deze grondslagen wordt een bestuursvorm opgebouwd, waarin depressies in de hand gehouden en conflicten geconsolideerd worden door de aangename resultaten van een groeiende productie en een dreigende atoomoorlog. Is deze consolidatie ‘tijdelijk’ in de zin dat zij niet de *wortels* aantast der conflicten die Marx vond in het kapitalistische productiesysteem (de tegenstelling tussen particulier eigendom van productiemiddelen en sociale productiviteit), of is zij een omvorming van de antagonistische structuur zelf, waardoor de tegenstellingen draaglijk gemaakt worden en zó hun oplossing vinden? En als het tweede alternatief waar is, hoe verandert dit dan de betrekkingen tussen het kapitalisme en het socialisme waarin de laatste de historische ontkenning van de eerstgenoemde scheen te zijn?

Het inkapselen van de sociale verandering

Marx’ klassieke theorie ziet de overgang van kapitalisme naar socialisme als een politieke revolutie: het proletariaat

vernietigt het *politieke* apparaat van het kapitalisme, maar houdt vast aan het *technologisch* apparaat en onderwerpt het aan een socialisering. Er is in de revolutie een continuïteit aanwezig: de technologische rationaliteit, bevrijd van irrationele beperkingen en destructieve invloeden, houdt zichzelf staande en perfectioneert zichzelf in de nieuwe samenleving. Het is interessant om een sovjetmarxistische uiteenzetting te lezen omtrent deze continuïteit, die van zo'n buitengewoon belang is voor het begrip socialisme als de onwrikbare ontkenning van het kapitalisme:[1]

'1. Hoewel de ontwikkeling der technologie onderworpen is aan de economische wetten van elke sociale formatie, gaat zij niet teloor — als andere economische factoren — bij het wegvallen van de wetten der formatie. Wanneer in het revolutieproces de oude productieverhoudingen afgebroken worden, blijft de technologie overeind en zal zich, ondergeschikt aan de economische wetten van de nieuwe economische formatie, blijven ontwikkelen met nog grotere snelheid. 2. In tegenstelling tot de ontwikkeling van de economische basis in antagonistische samenlevingen ontwikkelt de technologie zich niet sprongsgewijs, maar door een geleidelijke aanwas van elementen van een nieuwe kwaliteit, terwijl elementen van de oude kwaliteit verdwijnen. 3. (niet relevant in deze context).'

In het ontwikkelde kapitalisme is de technische rationaliteit, ondanks het irrationeel gebruik ervan, belichaamd in het productieapparaat. Dit is niet alleen van toepassing op gemechaniseerde fabrieken, instrumenten en gemechaniseerde exploitatie van de hulpbronnen, maar heeft ook betrekking op de werkwijze als aanpassing aan en bediening van het machinale proces, zoals die geregeld wordt door 'de wetenschappelijk verantwoorde bedrijfsvoering'. Noch nationalisatie noch socialisatie

brengen *op zichzelf* verandering aan in het feit dat de technologische rationaliteit een fysieke gestalte heeft aangenomen; integendeel, dit *laatste* blijft een noodzakelijke voorwaarde voor de socialistische ontwikkeling van alle productiekrachten. Toegegeven, Marx poneerde dat organisatie en leiding van het productieapparaat door de ‘onmiddellijke producenten’ een *kwalitatieve* omwenteling teweeg zou brengen in de technische continuïteit: nl. productie voor de bevrediging van individuele behoeften zoals die zich vrij ontwikkelen. Naarmate echter het bestaande technische apparaat het publieke en private bestaan op alle terreinen van de samenleving opslokt, — d.w.z. het controlerend en verbindend medium wordt in een politieke wereld die de arbeidersklasse inlijft — in die mate zou de kwalitatieve omwenteling een omwenteling meebrengen in de *technologische structuur zelf*. En zo’n omwenteling zou *vooronderstellen* dat de arbeidersklassen tot in de kern van hun bestaan zijn vervreemd van deze wereld, dat zij zich ervan bewust zijn volstrekt niet in deze wereld te kunnen blijven leven, zodat de behoefte aan een kwalitatieve verandering een kwestie van leven of dood is. De ontkenning bestaat dus *reeds voordat* de omwenteling zelf plaatsgrijpt; het idee dat de bevrijdende historische krachten zich *binnen* de gevestigde samenleving ontwikkelen is een hoeksteen van Marx’ theorie.[2]

Nu wordt juist dit nieuwe bewustzijn, deze ‘innerlijke ruimte’, deze ruimte voor de transcenderende historische praxis, buitengesloten door een samenleving waarin personen zowel als zaken middel worden in een geheel dat zijn ‘raison d’être’ vindt in de resultaten van zijn overweldigende productiviteit. Haar hoogste belofte is een steeds comfortabeler leven voor een steeds groter aantal mensen die zich — in letterlijke zin — geen voorstelling kunnen maken van een kwalitatief andere wereld van

spreken en handelen; immers, het vermogen om de rebellerende verbeelding en pogingen daartoe in te kapselen en te manipuleren is een integrerend deel van de gegeven samenleving. Degenen wier leven een hel is in de welvaartsmaatschappij worden onder de duim gehouden met een onmenselijkheid, die praktijken uit de middeleeuwen en de eerste periode van de moderne tijd doen herleven. Ten aanzien van de andere, minder achtergestelde lieden maakt de samenleving de behoefte aan bevrijding onschadelijk, door die behoeften te bevredigen welke dienstbaarheid aangenaam en misschien zelfs onmerkbaar maken; en zij krijgt dit gedaan in het productieproces zelf. Onder invloed hiervan ondergaan de arbeidersklassen in de ontwikkelde gebieden der industriële beschaving een beslissende omvorming, die het voorwerp van een uitgebreid sociologisch onderzoek is geworden. Ik zal de voornaamste factoren in deze omvorming opnoemen:
1.
Door mechanisatie worden de kwantiteit en de intensiteit der fysieke energie, gebruikt bij de arbeid, voortdurend kleiner. Door deze evolutie krijgt Marx' begrip arbeider (proletariër) een beduidend andere betekenis. Voor Marx is de proletariër voornamelijk de handarbeider die zijn fysieke energie volledig ópgebruikt in het arbeidsproces, zelfs al werkt hij met machines. De aankoop en het gebruik van deze fysieke energie — onder mensonwaardige omstandigheden — voor het verwerven van meerwaarde door particulieren bracht de afschuwelijke, onmenselijke aspecten der uitbuiting met zich mee; Marx' begrip stelt de fysieke pijn en ellende der arbeid aan de kaak. Dit is het materiële, tastbare element in de loonslavernij en vervreemding — de fysiologische en biologische dimensie van het klassieke kapitalisme.

'Gedurende de eeuwen die achter ons liggen was een belangrijke oorzaak van vervreemding het feit dat het

menselijk wezen zijn biologische individualiteit in dienst stelde van de technische organisatie: hij bediende de instrumenten; de technische eenheden konden zich alleen dán vormen wanneer ze de mens als bedienaar der instrumenten konden inlijven. Het deformerende van het beroep lag zowel op psychisch als somatisch vlak.’[3]

Hoewel het ontwikkelde kapitalisme de uitbuiting in stand houdt, wijzigt de steeds voortschrijdende arbeidsmechanisatie tegenwoordig de instelling en de status van degene die uitgebuit wordt. Binnen het technologisch geheel blijft gemechaniseerde arbeid, waarin gedurende het grootste deel van de werktijd (zoniet de hele werktijd) automatische en semi-automatische reacties worden gevraagd, als beroep voor het leven een uitputtende, afstompende en onmenselijke slavernij — des te uitputtender vanwege het steeds hogere tempo, de controle over hen die de machines bedienen (eerder dan over het product) en de afzondering der arbeiders van elkaar.[4] Zeker, deze vorm van koeliewerk is kenmerkend voor een *onvoltooide, gedeeltelijke* automatisering, voor het naast elkaar bestaan van geautomatiseerde, half geautomatiseerde en niet geautomatiseerde afdelingen binnen dezelfde fabriek; maar zelfs onder deze omstandigheden ‘heeft de technologie spanning en/of mentale inspanning in de plaats gesteld van lichamelijke vermoeidheid’.[5] Bij de meer ontwikkelde geautomatiseerde fabrieken wordt de omschakeling van fysieke energie naar technische en mentale bekwaamheden benadrukt:

‘... bekwaamheden van het hoofd veeleer dan van de hand; van de logicus veeleer dan van de handwerksman; van de leiding veeleer dan van de handwerker; van de zenuwen veeleer dan van de spieren; van de monteur veeleer dan van de operator.’[6]

Dit soort dienstbaarheid aan een meester verschilt niet wezenlijk van die van een typist(e), van een kassier in een bank, van een gehaaide handelsvertegenwoordiger(ster) en van een televisieomroeper(ster). Standaardisering en routine maken productieve en niet-productieve baantjes aan elkaar gelijk. De proletariër uit vroeger tijden van het kapitalisme was inderdaad het lastdier dat door de arbeid van zijn lichaam voorzag in de levensbehoeften en de weeldeartikelen, terwijl hijzelf op de vuilnisbelt der armoede leefde. Zo was hij de levende negatie van zijn samenleving.[7] In tegenstelling hiermee is de georganiseerde arbeider in de ontwikkelde gebieden der technologische samenleving een minder opvallende negatie; en zoals alle andere menselijke objecten van de sociale arbeidsverdeling wordt hij langzamerhand ingelijfd in de technologische gemeenschap van gemanipuleerden. Bovendien schijnt op de meest succesvolle terreinen van de automatisering een soort technologische gemeenschap de mensen als nijvere atomen in zich op te nemen. De machine schijnt een bedwelmend ritme in te prenten in degenen die haar bedienen:

‘Algemeen is men het er over eens, dat onderling afhankelijke bewegingen, die door een groep personen worden uitgevoerd en die een ritmisch patroon volgen, bevrediging schenken — geheel los van datgene wat door de bewegingen wordt bewerkstelligd’.[8]

En de sociologische waarnemer gelooft, dat dit een oorzaak is van de geleidelijke ontwikkeling van een ‘algemeen klimaat’ dat ‘zowel voor de productie als voor bepaalde belangrijke soorten van menselijke bevrediging gunstiger’ zal zijn. Hij spreekt over de ‘groei bij elke ploeg van een sterk gevoel van verbondenheid’ en haalt de uitspraak van een arbeider aan: ‘Al met al worden we door de dingen in hun vaart meegesleept’.[9] Deze zin geeft schitterend de

wijziging in de mechanische slavernij weer: de machine geeft eerder vaart dan dat zij benauwt en zij geeft vaart aan het menselijke instrument — niet alleen aan zijn lichaam, maar ook aan zijn geest en zelfs aan zijn ziel. Een opmerking van Sartre laat zien hoe diep dit proces gaat:

‘In de eerste tijd van de semi-automatische machines hebben enquêtes aangetoond, dat de gespecialiseerde arbeidsters zich tijdens hun werk lieten gaan in een soort seksuele dagdromen; ze haalden zich de slaapkamer voor de geest, het bed, de nacht, alles wat zich afspeelt in het strikt persoonlijke vlak, binnen de afzondering van het paar dat al het andere heeft buitengesloten. Maar het was de machine in haar, die droomde van liefkozingen... ‘[10] Het machinale proces in de technologische wereld maakt inbreuk op het meest innerlijke eigen, vrije leven en verbindt seksualiteit met arbeid in één onbewust, ritmisch automatisme — een proces dat parallel loopt met de gelijkschakeling der baantjes.

2.

Deze assimilerende tendens is eveneens te bespeuren in de beroepsstratificatie. In de sleutelindustrieën wordt het aantal ‘handarbeiders’ in verhouding tot het aantal ‘hoofdarbeiders’ kleiner; het aantal werknemers buiten de productielijn stijgt.[11] Deze kwantitatieve verandering wijst terug naar een wijziging in de aard van de fundamentele productiemiddelen.[12] Als deel der technologische werkelijkheid in de ontwikkelde fase der mechanisatie is de machine niet: ‘een absolute eenheid, maar slechts een geïndividualiseerde technische werkelijkheid die naar twee kanten openstaat: naar de relatie met de elementen en naar de inter-individuele relaties in het technische geheel.’[13]

Naarmate de machine zelf een systeem van mechanische gereedschappen en relaties wordt en zich op die manier ver uitstrekt over het individuele arbeidsproces heen, geeft zij van haar grotere overheersing blijk door de ‘beroepsautonomie’ van de arbeider te verminderen en door hem te integreren met andere beroepen die in het technische geheel opgenomen zijn en er leiding aan geven. Zeker, vroeger was de ‘beroepsautonomie’ van de arbeider veeleer zijn beroepsslavernij. Maar tegelijkertijd vond in deze *speciale* wijze van knechting zijn speciale, uit zijn beroep voortvloeiende vermogen tot negatie zijn oorsprong — het vermogen een proces stop te zétten dat dreigde hem als menselijk wezen te vernietigen. Nu verliest de arbeider langzamerhand zijn beroepsautonomie, die hem lid van een klasse maakte die duidelijk onderscheiden was van de andere beroepsgroepen, omdat zij de weerlegging van de gevestigde samenleving belichaamde.

De technologische wijziging die ertoe neigt de machine als *individueel* productiemiddel, als ‘absolute eenheid’ af te schaffen, schijnt Marx’ idee over de ‘organische samenstelling van het kapitaal’ te ondergraven en daarmee de theorie over het scheppen van meerwaarde. Volgens Marx creëert de machine nooit waarde maar brengt zij alleen maar haar eigen waarde over op het product, terwijl meerwaarde het gevolg blijft van een uitbuiting van levende arbeid. De machine is de belichaming van het menselijk arbeidsvermogen en door haar blijft arbeid die in het verleden werd verricht (dode arbeid) bestaan en bepaalt de levende arbeid. Nu schijnt automatisering de relatie tussen dode en levende arbeid kwalitatief te veranderen; het eindpunt van deze verandering ligt in het tijdstip waarop productiviteit bepaald wordt ‘door de machines, niet door de individuele prestatie’.[14] Bovendien wordt zelfs het meten van de individuele prestatie onmogelijk:

‘Automatisering in de ruimste zin betekent eigenlijk het *einde* van het meten van de arbeid... Bij automatisering kun je de productie van één enkele man niet meten; je moet nu gewoon het gebruik van het machinepark meten. Als dat gegeneraliseerd wordt tot een soort begrip ... dan is er bv. geen enkele reden meer om een man uur- of stukloon te betalen, d.w.z. er is geen enkele reden meer om het ‘dubbele betaalsysteem’ van salarissen en lonen te handhaven’.[15]

De schrijver van dit rapport, Daniel Bell, gaat verder; hij verbindt deze technologische verandering met het historische systeem der industrialisatie zelf: de betekenis van de industrialisatie kwam niet bij de opkomst der fabrieken aan het licht; zij ‘werd duidelijk uit het *meten van de arbeid*. Pas wanneer arbeid gemeten kan worden, wanneer je een man aan het karwei kunt koppelen, wanneer je hem in een gareel kunt laten lopen, en zijn prestatie kunt meten in productie-eenheden en je hem stukloon of uurloon kunt uitbetalen, pas dan heb je moderne industrialisatie’.[16]

Wat bij deze technologische wijzigingen op het spel staat is veel meer dan een betaalsysteem, de relatie van de arbeider tot de andere klassen of de organisatie van de arbeid. Wat hier op het spel staat, is de mogelijkheid om juist die instituties waarin industrialisatie zich kon ontwikkelen in overeenstemming te brengen met de technische vooruitgang.

3.

Deze wijzigingen in de aard van het werk en van de productiemiddelen brengen veranderingen aan in de instelling en het bewustzijn van de arbeider; dit komt duidelijk naar voren in de veelbesproken ‘sociale en

culturele integratie' der arbeidersstand in de kapitalistische samenleving. Is dit slechts een verandering van bewustzijn? Het affirmatieve antwoord dat marxisten hier vaak op geven getuigt van een vreemde inconsistentie. Is zo'n fundamentele bewustzijnsverandering te begrijpen, zonder een overeenkomstige verandering in het 'maatschappelijk bestaan' aan te nemen? Zo'n interpretatie is strijdig met het feit dat deze verandering verbonden is met de wijziging in het productieproces; en ze blijft hiermee in strijd, zelfs als men een hoge mate van ideologische onafhankelijkheid aanneemt. De gelijkschakeling van behoeften en ambities, van de levensstandaard, van vrijetijdsbesteding, van politiek vloeit voort uit een integratie in *de fabriek* zelf, in het materiële productieproces. Het is zeer de vraag of men anders dan ironisch kan spreken over een 'vrijwillige integratie' (Serge Mallet). In de huidige situatie overheersen de negatieve kenmerken van de automatisering: tempoversnelling, technologische werkeloosheid, versterking van de positie der directie, een groeiende machteloosheid en berusting aan de kant van de arbeiders. De kansen op promotie worden kleiner, daar de directie aan academici de voorkeur geeft.[17] Er zijn echter ook andere trendverschijnselen. Dezelfde technologische organisatie die bij het werk een mechanische gemeenschap schept doet eveneens een grotere onderlinge afhankelijkheid ontstaan die[18] de arbeider integreert in de fabriek. Men bespeurt een 'gretigheid' van de kant der arbeiders 'om aan de oplossing van productievraagstukken bij te dragen', een 'verlangen om actief mee te doen en om hun eigen hersens aan het werk te zetten bij technische vraagstukken en productieproblemen, wat duidelijk paste in het beeld der technologie'.[19] In enkele technisch zeer hoog ontwikkelde bedrijven voelen de arbeiders zich zelfs reeds lang nauw verbonden met het bedrijf — een gevolg van 'medezeggenschap' in een kapitalistische onderneming dat men herhaaldelijk heeft kunnen vaststellen. Een uitdagende

beschrijving, die betrekking heeft op de in hoge mate geamerikaniseerde Caltexraffinaderijen bij Ambès in Frankrijk, kan misschien een karakteristiek van deze trend geven. De arbeiders in de fabriek zijn zich bewust van de banden die hen met het bedrijf verbinden: ‘Professionele, sociale en materiële banden: zoals het vak dat zij in de raffinaderij hebben geleerd, het gewend zijn aan de productieverhoudingen die er heersen, de vele sociale voordelen waar ze in geval van plotselinge dood, ernstige ziekte, arbeidsinvaliditeit en ouderdom op kunnen rekenen alleen al omdat ze bij het bedrijf horen en waardoor de zekerheid omtrent de toekomst eveneens geldt voor de dagen ná de productieve periode van hun leven. Zo brengt het idee van een levende en onverbrekelijke band met de “Caltex” hen ertoe, zich met een onverwachte aandacht en een verrassend inzicht bezig te houden met het financieel beleid van het bedrijf. De afgevaardigden in de “Comités d’entreprise” pluizen de boekhouding der maatschappij na met de angstvallige aandacht die nauwgezette aandeelhouders eraan besteden. De directie van de Caltex mag zich zeker in de handen wrijven wanneer de vakbonden bereid zijn hun looneisen uit te stellen vanwege de noodzaak om nieuwe investeringen te doen. Maar ze begint tekenen van “legitieme” bezorgdheid te vertonen, wanneer de afgevaardigden, die de gefingeerde balansen van het Franse filiaal voor waar aannemen, moeilijkheden gaan maken over “onvoordelige” transacties die deze heeft afgesloten en wanneer zij de brutaliteit hebben om vragen te stellen over de productiekosten en om bezuinigingsmaatregelen voor te stellen! ’[20]

4.

Op deze manier wordt door de nieuwe technologische arbeidswereld de negatieve positie van de werkende klasse verzwakt: deze schijnt niet meer de levende contradictie

van de bestaande samenleving te zijn. Deze trend wordt versterkt door de gevolgen van de technologische productieorganisatie aan de andere kant van het hek, aan de kant van de leiding en directie. Overheersing is omgezet in bestuur.[21] De kapitalistische bazen en eigenaars verliezen langzamerhand hun identiteit als diegenen die verantwoordelijk zijn voor de gang van zaken; zij nemen de functie van bureaucraten in één grote machinerie op zich. In de uitgebreide hiërarchie van uitvoerende en leidinggevende raden die zich — ver over het bedrijf zelf heen — uitstrekt tot in het wetenschappelijk laboratorium en het instituut voor wetenschappelijk onderzoek, tot in de landsregering en het nationale streven — in deze hiërarchie verdwijnt de tastbare oorsprong der uitbuiting achter het rookgordijn der objectieve rationaliteit. Haat en frustratie worden van hun speciale doelwit beroofd en de technologische voorhang verhult het wederom in leven roepen van ongelijkheid en slavernij.[22] Door middel van de technische vooruitgang wordt de onvrijheid — in de betekenis van onderwerping van de mens aan zijn productieapparaat — in stand gehouden en versterkt in de vorm van vele vrijheden en allerlei gemakken. Het nieuwe is gelegen in de overweldigende rationaliteit in deze irrationele onderneming en in de ingrijpende conditionering die aan de instinctieve lusten en aspiraties der individuen vorm geeft en het verschil tussen het onechte en het echte bewustzijn verdoezelt. Want in feite is noch het gebruik van een netwerk van bestuurlijke in plaats van fysieke controle (honger, persoonlijke afhankelijkheid, geweld), noch de verandering in de aard van het zware werk, noch de gelijkschakeling der beroepsklassen, noch de gelijkstelling als consument, in feite is niets van dit alles een compensatie voor het feit dat er over leven en dood, over persoonlijke en nationale veiligheid beslist wordt op plaatsen waar de individuen geen invloed kunnen uitoefenen. De slaven der ontwikkelde industriële beschaving zijn op een

gesublimeerde wijze slaaf, maar het zijn slaven; slavernij wordt immers bepaald ‘niet door de gehoorzaamheid noch door de zwaarte van het werk, maar door het instrument zijn en door de reductie van de mens tot de staat van een ding’.[23]

Dát is dienstbaarheid in zijn meest zuivere vorm: als instrument, als ding bestaan. En deze bestaanswijze verdwijnt niet als het ding bezield is en zijn materiële en intellectuele voedsel kiest, als het zijn ding-zijn niet voelt, als het een aardig, net, beweeglijk ding is. Omgekeerd worden de organisatoren en bestuurders zelf steeds meer afhankelijk van de machinerieën die zij organiseren en besturen, omdat deze verzakelijking krachtens zijn technologische gestalte erop gericht is alles te omvatten. En deze wederzijdse afhankelijkheid is niet meer de dialectische relatie tussen meester en knecht, die verbroken is in de strijd om wederzijdse erkenning, maar veeleer een vicieuze cirkel die zowel meester als knecht insluit. Heersen de technici of ligt hun bewind in de handen van anderen die steunen op de technici als degenen die hun plannen ontwerpen en uitvoeren?

‘... door de druk die de in hoge mate technologische bewapeningswedloop van tegenwoordig uitoefent zijn het initiatief en de macht tot kritieke beslissingen de verantwoordelijke regeringsfunctionarissen uit handen genomen en gelegd in de handen der technici, “planners” en geleerden, die in dienst van grote industriële machten staan en verantwoordelijk zijn voor de belangen van hun werkgevers. Het is hun taak om nieuwe bewapeningssystemen uit te denken en er de militair van te overtuigen dat de toekomst van zijn beroep, evenals dat van het land, afhangt van het kopen van wat ze nu weer bedacht hebben’.[24]

Zoals de producerende bedrijven op het leger steunen voor hun zelfbehoud en groei, zo steunt het leger weer op de ondernemingen ‘niet alleen voor de wapenleveranties, maar ook voor de kennis omtrent de wapenen waarover hij moet kunnen beschikken, de kosten die daaraan verbonden zijn en de leveringstermijn’.[25] Een vicieuze cirkel schijnt inderdaad het juiste beeld te zijn voor een samenleving die zichzelf uitbreidt en voortdrijft in haar eigen vooraf bepaalde baan — gestuwd door de groeiende behoeften die zij schept en (tegelijkertijd) inkapselt.

De vooruitzichten der inkapseling

Bestaat er enige hoop dat deze keten van stijgende productiviteit en onderdrukking doorbroken zal worden? Om hierop te kunnen antwoorden moeten we de huidige ontwikkeling in de toekomst projecteren, waarbij we er van uit gaan dat we te doen hebben met een betrekkelijk normale evolutie, d.w.z. waarbij we de zeer reële kans op een atoomoorlog buiten beschouwing laten. In deze veronderstelling is de vijand ‘permanent’ — d.w.z. het communisme blijft co-existeren met het kapitalisme. Tegelijk blijft dit laatste in staat de levensstandaard te behouden en zelfs te verhogen voor een steeds groter deel van de bevolking — ondanks en dankzij een versnelde productie van vernietigingswapens en methodische verspilling van hulpbronnen en mogelijkheden. Hiertoe heeft het zich immers ook ondanks en dankzij twee wereldoorlogen en de onmetelijke fysieke en intellectuele teruggang die de fascistische systemen hebben veroorzaakt in staat getoond.

De materiële basis voor deze geschiktheid blijft aanwezig in de vorm van:
a. de voortschrijdende arbeidsproductiviteit (technische vooruitgang);

b. het stijgende geboortecijfer bij de aanwezige bevolking;
c. een economie die blijvend aan de defensie gekoppeld is;
d. de economisch-politieke integratie der kapitalistische landen en het opbouwen van hun betrekkingen met de onderontwikkelde gebieden.

Maar het permanente conflict tussen de productiemogelijkheden van de samenleving en het destructieve en oppressieve gebruik ervan zou grotere inspanning vergen om de eisen van het apparaat aan de bevolking op te dringen — om overcapaciteit weg te werken, om de goederen die met winst verkocht moeten worden te doen kopen en het verlangen op te roepen om voor de productie en afzetbevordering ervan te werken. Zo tendeert het systeem zowel naar totaal bestuur als naar totale afhankelijkheid van dit bestuur bij de leidinggevende functionarissen in de openbare en particuliere sector. De vooraf bepaalde overeenstemming tussen de belangen van de grote openbare en particuliere bedrijven en die van hun klanten en personeel wordt zodoende bestendigd. Noch partiële nationalisatie noch een uitbreiding van winstdeling en inspraak van de arbeiders in de bedrijfsleiding zouden op zichzelf dit systeem van overheersing wijzigen — zolang de arbeidersstand zelf een steunpilaar en een bevestigende kracht ervan blijft.

Er zijn centrifugale tendensen, zowel van binnen uit als van buiten af. Eén ervan is inherent aan de technische vooruitgang, nl. de *automatisering*. Ik heb gesuggereerd, dat de groeiende automatisering meer is dan alleen een kwantitatieve groei der mechanisatie — dat zij een wijziging is in de aard van de fundamentele productiekrachten.[26] Het heeft er alle schijn van, dat een automatisering die tot het uiterste der technische mogelijkheden doorgevoerd wordt niet kan samengaan met een samenleving die gebaseerd is op de particuliere uitbuiting van menselijke

werkkracht in het productieproces. Reeds bijna een eeuw voordat de automatisering werkelijkheid werd zag Marx haar explosieve toekomst onder ogen:

‘Naarmate de grote industrie zich ontwikkelt, hangt het scheppen van werkelijke rijkdom minder af van de werktijd en de hoeveelheid verrichte arbeid dan van het vermogen der instrumentaliteiten (“Agentien”), die gedurende de werktijd in beweging worden gebracht. Deze instrumentaliteiten en hun machtige doelmatigheid staan in geen enkele verhouding tot de onmiddellijke werktijd die voor hun productie nodig is; hun doelmatigheid hangt veel meer af van het bereikte niveau in wetenschap en technologische vooruitgang, m.a.w. van de toepassing van deze wetenschap op de productie ... Dan verschijnt de arbeid van de mens niet langer als ingesloten in het productieproces — de mens verhoudt zichzelf tot het productieproces veeleer als bewaker en regulator (“Wächter und Regulator”) ... Hij staat buiten het productieproces in plaats van de voornaamste agens in het productieproces te zijn ... Bij deze omvorming steunt de productie en de rijkdom niet meer voornamelijk op de onmiddellijke arbeid door de mens zelf verricht, maar op de toe-eigening van zijn eigen algemene productiviteit (“Productivkraft”), d.w.z. zijn kennis van en zijn heerschappij over de natuur door zijn maatschappelijk bestaan — in één woord: de ontplooiing van het maatschappelijk individu (“des gesellschaftlichen Individuums”). De *diefstal van andermans werktijd, waarop tegenwoordig de [sociale] rijkdom nog rust*, lijkt dan een armzalige basis, vergeleken met de nieuwe basis die door de grote industrie zelf is geschapen. Zodra de arbeid van de mens, in haar onmiddellijke vorm, niet meer de voornaamste bron van rijkdom is, zal en kan de werktijd geen maatstaf voor rijkdom en zal en kan de ruilwaarde geen maatstaf voor de gebruikswaarde meer zijn. De meerarbeid van de massa [der bevolking] is dan niet meer de voorwaarde voor de

ontplooiing van sociale rijkdom (“des allgemeinen Reichtums”) en de leegloperij van weinigen niet meer de voorwaarde voor de ontplooiing van de algemene intellectuele vermogens van de mens. De productiemethode die op de ruilwaarde steunt stort aldus ineen ...’[27]

Automatisering schijnt inderdaad de grote katalysator van de hoogindustriële samenleving te zijn. Het is in de materiële grondslag van de kwalitatieve verandering een katalysator die al dan niet tot een explosie kan leiden, het technische instrument om kwantiteit te doen omslaan in kwaliteit. Want in het sociale proces der automatisering komt de omvorming, of liever gezegd de wezensverandering van de werkkracht tot uitdrukking, waarbij deze laatste, los van het individu, een onafhankelijk producerend object en aldus zelf een subject wordt.

Zodra automatisering *het* proces der materiële productie zou worden, zou dit de gehele samenleving totaal vernieuwen. De verzakelijking van de menselijke werkkracht, tot de uiterste volmaaktheid doorgevoerd, zou de verzakelijkte vorm te niet doen, doordat de ketenen zouden worden geslaakt die het individu aan de machinerieën binden — het mechanisme waarmee zijn eigen werk hem tot een slaaf maakt. Volledige automatisering in het rijk van de noodzaak zou het terrein der vrije tijd ontsluiten als de dimensie waarin het privé-leven *en* het maatschappelijk bestaan van de mens zich zouden vormen. Dit zou de historische transcendentie naar een nieuwe beschaving betekenen.

In de huidige fase van het hoogontwikkelde kapitalisme stellen de georganiseerde arbeiders zich terecht te weer tegen automatisering zonder aanvullende werkgelegenheid. Zij eisen het gebruik op grote schaal van menselijke werkkracht in de materiële productie en protesteren zó

tegen technische vooruitgang. Door dit te doen stellen zij zich echter eveneens op tegen een meer efficiënte kapitaalsbesteding; zij belemmeren verhoogde inspanningen om de arbeidsproductiviteit te vergroten. M.a.w. een blijvende stop op de automatisering zal de nationale en internationale concurrentiepositie van het kapitaal ongunstig kunnen beïnvloeden, een langdurige depressie kunnen veroorzaken en dientengevolge het conflict tussen de klassenbelangen nieuw leven in kunnen blazen.

Deze mogelijkheid wordt steeds reëler naarmate de strijd tussen het kapitalisme en het communisme zich verplaatst van het militaire naar het sociale en economische terrein. Door de macht van het alomvattende bestuur kan de automatisering in het Sovjetsysteem sneller voortgang vinden, als eenmaal een zeker technisch peil is bereikt. Deze bedreiging van haar internationale concurrentiepositie zou de westerse wereld ertoe kunnen dwingen spoed te zetten achter de rationalisatie van haar productieproces. Zo’n rationalisatie stuit op hevige weerstand van de kant van de vakbonden, maar deze weerstand gaat niet vergezeld van politieke radicalisatie. In de VS tenminste gaat de leiding der vakbonden in haar doelstellingen en hulpmiddelen niet buiten het kader dat het nationale belang en het groepsbelang gemeen hebben, waarbij dit laatste zich aan het eerste onderwerpt of eraan onderworpen is. Deze centrifugale krachten zijn nog steeds binnen dit kader op te vangen.

Ook hier betekent de vermindering van de menselijke werkkracht in het productieproces een vermindering van de politieke macht der oppositie. Gezien de toenemende nadruk op het element van de hoofdarbeiders in dit proces zou politieke radicalisatie gepaard moeten gaan aan de opkomst van een onafhankelijke politieke bewustwording en

daadkracht bij de hoofdarbeidersgroepen — een nogal onwaarschijnlijke ontwikkeling in de hoogindustriële samenleving. De intensieve actie om de steeds belangrijker wordende groep van hoofdarbeiders in industriële vakbonden te organiseren[28] zou — als er al enig succes op volgt — een groei van het vakbondsbewustzijn in deze groep ten gevolge kunnen hebben, maar nauwelijks een politieke radicalisatie ervan.

‘Politiek gezien zal het feit dat meer hoofdarbeiders lid zijn van de vakbonden de liberale en socialistische woordvoerders een kans geven meer waarheidsgetrouw “de belangen der arbeiders” te identificeren met die van de gemeenschap in haar geheel. De massale basis der georganiseerde arbeiders als pressiegroep zal verder worden uitgebreid en woordvoerders der vakbonden zullen onvermijdelijk betrokken worden bij meer verstrekkende afspraken over de nationale politieke economie’.[29]

Of de inkapseling van de centrifugale tendensen in de toekomst vlot zal verlopen hangt onder deze omstandigheden in eerste instantie af van het vermogen der gevestigde belangengroepen om zichzelf en hun economie aan te passen aan de eisen van de verzorgingsstaat. Tot deze eisen behoren: een in hoge mate toegenomen overheidsbesteding en bemoeiing, het ontwerpen van richtlijnen op nationaal en internationaal niveau, een meer uitgebreid program voor ontwikkelingshulp, alles omvattende sociale verzekeringen en overheidswerken op grote schaal, misschien zelfs gedeeltelijke nationalisatie.[30] Ik denk dat de heersende belangengroepen geleidelijk en met vele aarzelingen deze eisen zullen onderkennen en hun prerogatieven aan een meer doelmatige macht zullen afstaan.

Als wij nu kijken naar de toekomst der inkapseling van de sociale omwenteling in dat andere systeem van industriële beschaving, de Sovjetsamenleving,[31] zien wij ons van meet af aan geconfronteerd met het feit dat in twee opzichten een vergelijking onmogelijk is: a. Chronologisch: de Sovjetsamenleving bevindt zich in een vroeger stadium der industrialisatie, met grote sectoren nog in de pretechnologische fase. b. Structureel: haar economische en politieke instituties vertonen wezenlijke verschillen (volledige nationalisatie en dictatuur).

Het onderlinge verband tussen deze twee aspecten maakt de moeilijkheden bij de analyse nog groter. De historische achterstand stelt de Sovjetindustrialisatie niet alleen in staat, maar dwingt haar ertoe, te werk te gaan zónder geplande verspilling en veroudering, zónder de beperkingen die door de winstbelangen der particulieren aan de productiviteit worden opgedrongen, en mét een planning waarbij nog onbevredigde levensbehoeften pas bevredigd worden na en misschien zelfs wel tegelijkertijd met de militaire en politieke behoeften die de voorrang krijgen. Is deze grotere rationaliteit der industrialisatie slechts het kenmerk en voordeel van een historische achterstand, die waarschijnlijk wel weer verdwijnt als het hogere niveau bereikt is? Maakt dezelfde historische achterstand het aan de andere kant noodzakelijk, dat — vanwege de beperkingen die de co-existentie en de wedijver met het ontwikkelde kapitalisme met zich meebrengt — alle hulpmiddelen volledig door een dictatoriaal bewind worden ontwikkeld en beheerst? En zou de Sovjetsamenleving, nadat zij het doel: ‘inhalen en passeren’ heeft bereikt, in staat zijn de teugels der totalitaire controle zódanig te laten vieren, dat er een kwalitatieve verandering plaats kan grijpen?

Het argument der historische achterstand — volgens welke redenering bevrijding, in de gegeven situatie van materiële en intellectuele onvolwassenheid, noodzakelijkerwijs met geweld en door een krachtige leiding doorgevoerd moet worden — is niet slechts de kern van het sovjetmarxisme, maar staat eveneens centraal in de betogen der theoretici der 'opvoedkundige dictatuur' vanaf Plato tot en met Rousseau. Men kan het gemakkelijk belachelijk maken maar moeilijk weerleggen, omdat het de verdienste heeft zonder veel schijnheiligheid de omstandigheden (materieel en intellectueel) te onderkennen die ertoe meewerken dat echte en intelligente zelfbeschikking wordt belemmerd. Bovendien ontmaskert het argument die repressieve vrijheidsideologie volgens welke, menselijke vrijheid kan opbloeien in een leven van zware arbeid, armoede en domheid. Inderdaad, de samenleving moet eerst de materiële voorwaarden, noodzakelijk voor de vrijheid, vervullen voor al haar leden, voordat zij een vrije samenleving kan zijn; zij moet eerst de rijkdom *scheppen* voordat ze die kan *verdelen* naar de zich vrij ontplooiende individuele behoeften; zij moet eerst haar slaven in staat stellen te leren kennen, zien en denken vóór deze kunnen weten wat er gaande is en wat zijzelf kunnen doen om dit te veranderen. En naarmate de slaven meer geconditioneerd zijn om als slaven te leven en met die rol tevreden te zijn, in die mate schijnt het noodzakelijk dat hun bevrijding van buiten en boven af komt. Zij moeten worden 'gedwongen vrij te zijn', 'de dingen te zien zoals ze zijn en soms zoals ze er uit zouden moeten zien', ze moeten gewezen worden op 'de goede weg' waarnaar ze op zoek zijn.[32]

Maar deze redenering — hoeveel waars er ook in zit — kan toch geen antwoord geven op de traditionele vraag: wie voedt de opvoeders op en waarin ligt de garantie dat zij 'het goede' in bezit hebben? Deze vraag blijft zinvol, ook als men beweert dat zij eveneens gesteld kan worden omtrent

bepaalde democratische regeringsvormen, waarbij de fatale beslissingen inzake wat goed is voor de natie worden genomen door gekozen vertegenwoordigers (of liever goedgekeurd door gekozen vertegenwoordigers) — gekozen onder alle beperkende omstandigheden die een effectieve en vrijwillig aanvaarde indoctrinatie met zich meebrengt. En toch is het enige excuus (en hoe zwak is dat!) voor een ‘opvoedkundige dictatuur’ dit, dat het afschuwelijke gevaar dat eraan verbonden is niet afschuwelijker kan zijn dan het risico dat de grote liberale samenlevingen (evengoed als de autoritaire) nu nemen, en dat ook de kosten niet veel hoger kunnen liggen.

In tegenspraak met de naakte feiten en de ideologie legt de dialectische logica er echter de nadruk op, dat de slaven *vrij tegenover* hun bevrijding moeten staan vóórdat ze vrij kunnen worden, en dat het doel reeds in de middelen om het te bereiken moet doorwerken. Marx’ bewering dat de bevrijding van de arbeidersstand het werk van de arbeidersstand zelf moet zijn, geeft dit *a priori* te kennen. Het socialisme moet bij het eerste bedrijf van de revolutie werkelijkheid worden, omdat het reeds aanwezig moet zijn in het bewustzijn en het handelen van degenen op wie de revolutie steunt.

Weliswaar is gedurende een ‘eerste fase’ in de socialistische opbouw de nieuwe samenleving ‘nog getekend door de geboortevlekken der oude samenleving uit wier schoot zij voortkomt’[33], maar de kwalitatieve verandering van de oude naar de nieuwe samenleving had plaats toen deze fase werd ingeluid. Volgens Marx wordt de ‘tweede fase’ letterlijk geconstitueerd in de eerste fase. De kwalitatief nieuwe levenswijze die door de nieuwe productiemethode wordt opgeroepen komt naar voren *in* de socialistische revolutie, die het einde is en aan het einde staat van het kapitalistisch

systeem. De socialistische opbouw begint met de eerste fase der revolutie.

Volgens dezelfde redenering wordt de overgang van ‘loon naar werk’ naar ‘loon naar behoefte’ bepaald door de eerste fase — niet alleen door het leggen van de technologische en materiële basis, maar eveneens door de *wijze* waarop deze wordt gelegd (en dat geeft de doorslag!). Wanneer de controle over het productieproces in de handen der ‘onmiddellijke producenten’ wordt gelegd zet — zo meent men — de ontwikkeling in, die de scheidslijn vormt tussen de geschiedenis van de vrije mens en de prehistorie van de mens. Hier begint de samenleving waarin wat voorheen objecten van productiviteit waren voor het eerst menselijke individuen worden, die plannen maken omtrent en gebruik maken van hun arbeidsmiddelen om in hun eigen menselijke behoeften te voorzien en hun eigen talenten te ontplooien. Voor de eerste keer in de geschiedenis zouden mensen vrij en collectief handelen onder en tegen de dwang van de nooddruft die hun vrijheid en menselijkheid inperkt. Daarom zou iedere onderdrukking opgelegd door wat noodzakelijk is een werkelijk zelfopgelegde noodzaak zijn. De feitelijke ontwikkeling in de hedendaagse communistische samenleving verschuift (of is door de internationale toestand gedwongen te verschuiven) de kwalitatieve verandering in tegenstelling tot deze opvatting naar de tweede fase; en de overgang van het kapitalisme naar het socialisme verschijnt ondanks de revolutie toch nog als een kwantitatieve verandering. De knechting van de mens door zijn arbeidsmiddelen blijft bestaan in een zeer gerationaliseerde, uiterst efficiënte en veelbelovende vorm.

De situatie van een vijandige co-existentie mag dan de terroristische trekken der stalinistische industrialisatie verklaren, zij zette eveneens die krachten in beweging die de tendens vertonen om de technische vooruitgang als een

middel tot overheersing te bestendigen; de middelen beslissen over het doel. Gesteld wederom dat de ontwikkeling in de techniek niet zal worden afgebroken door een atoomoorlog of een andere ramp, dan zal de technologische vooruitgang leiden tot een voortdurende stijging van de levensstandaard en een toenemende verslapping van het controlesysteem. De genationaliseerde economie zou de productiviteit van arbeidsvermogen en kapitaal kunnen benutten zonder structurele weerstand[34], terwijl zij de werktijden aanzienlijk zou kunnen bekorten en het dagelijks leven veraangenamen. En dit alles zou zij kunnen bereiken zonder de greep van het totale bestuur over het volk te laten verslappen. Er is geen enkele reden om aan te nemen dat technische vooruitgang plus nationalisatie een ‘automatische’ bevrijding en vrijlating van de krachten der negatie zouden betekenen. Integendeel, de tegenstelling tussen de groeiende productiekrachten en de knechtende organisatie ervan — zelfs door Stalin openlijk als een kenmerk der sovjet-socialistische ontwikkeling erkend[35] — wordt waarschijnlijk eerder verzwakt dan verscherpt. Hoe beter de overheersers in staat zijn consumptiegoederen af te leveren, des te sterker zullen de onderworpenen gebonden worden aan de verschillende heersende bureaucratieën.

Maar terwijl deze toekomst der inkapseling van de kwalitatieve verandering in het sovjetsysteem parallel schijnt te lopen aan die in de ontwikkelde kapitalistische samenleving, brengt de socialistische productiebasis een doorslaggevend verschil aan het licht. In het sovjetsysteem houdt de organisatie van het productieproces zeer zeker de controle over de productiemiddelen uit de handen van de ‘onmiddellijke producenten’ (de arbeiders) en hierdoor worden, tot in de basis van het systeem, klassenverschillen opgeroepen. Deze scheiding kwam tot stand door een politieke beslissing en machtsvorming na het korte

‘heldentijdperk’ der bolsjewistische revolutie en is sindsdien bestendigd. Maar toch is zij niet de motor van het productieproces zelf; ze is niet inherent aan dit proces zoals de scheiding van kapitaal en arbeid die voortvloeit uit het particuliere bezit der productiemiddelen dit is. Dientengevolge zijn de heersende lagen op zichzelf af te zonderen van het productieproces — d.w.z. zij kunnen vervangen worden zonder dat de fundamentele instituties der samenleving worden vernietigd.

Dit is de halve waarheid die schuilgaat in de sovjetmarxistische stelling dat de huidige tegenstellingen tussen de ‘achtergebleven productiebetrekkingen en de aard der productiekrachten’ zonder moeilijkheden opgelost kunnen worden en dat de ‘overeenstemming’ tussen deze twee factoren door een ‘geleidelijke verandering’ tot stand kan komen.[36] De andere helft van de waarheid is, dat de kwantitatieve verandering nog steeds gewijzigd zou moeten worden in een kwalitatieve verandering, in het verdwijnen van de Staat, de Partij, het Plan, enz. als onafhankelijke machten die aan de individuen opgedrongen worden. In zoverre deze verandering de materiële basis van de samenleving (het genationaliseerde productieproces) intact zou laten, zou zij beperkt blijven tot een *politieke* revolutie. Als zij zou kunnen leiden tot zelfbeschikking juist wat betreft de basis van het menselijk bestaan, nl. in de dimensie van de noodzakelijke arbeid, zou zij de meest radicale en de meest volledige revolutie in de geschiedenis zijn. Verdeling der levensbehoeften ongeacht verrichte arbeid, werkverkorting tot een minimum, algemene alzijdige opvoeding gericht op verwisselbaarheid der functies — dit zijn de eerste voorwaarden voor, maar niet de inhoud van de zelfbeschikking. Terwijl het scheppen van deze eerste voorwaarden nog het werk mag zijn van een zich opleggend bestuur, zou het doorwerken ervan het einde van dit bestuur betekenen. Zeker, een volwassen en vrije industriële

samenleving zou afhankelijk blijven van een arbeidsverdeling welke ongelijkheid van functies met zich meebrengt. Een dergelijke ongelijkheid wordt noodzakelijk gemaakt door werkelijke sociale behoeften, door technische eisen en door fysieke en mentale verschillen tussen de individuen. De leidinggevende en toezichthoudende functies zouden echter niet langer het privilege inhouden, te heersen over de levens van anderen om een of ander particulier belang veilig te stellen. De overgang naar een dergelijke situatie is veeleer een revolutionair dan een evolutionair proces, zelfs op de grondslag van een geheel genationaliseerde en geplande economie.

Mag men aannemen dat het communistisch systeem in zijn gevestigde vorm de voorwaarden die zo’n overgang mogelijk maken zal scheppen (of liever *gedwongen* zal worden deze te scheppen door de internationale strijd)? Er bestaan krachtige argumenten die tegen deze veronderstelling pleiten. Eén hiervan wijst op de sterke weerstand die de verschanste bureaucratie zou bieden — een weerstand die haar bestaansreden vindt in precies dezelfde omstandigheid welke de drijfkracht vormt om de eerste voorwaarden voor een bevrijding te scheppen, nl. de concurrentie op leven en dood met de kapitalistische wereld.

Men kan het idee van een aangeboren ‘machtsdrift’ in de menselijke natuur verwaarlozen. Dit is een uiterst dubieus psychologisch begrip en volledig onbruikbaar bij de analyse van een maatschappelijke ontwikkeling. De vraag is niet of de communistische bureaucratieën hun bevoorrechte posities zouden ‘opgeven’ als eenmaal het niveau van een mogelijke kwalitatieve verandering is bereikt, maar of ze in staat zullen zijn het bereiken van dit niveau te voorkómen. Om dat succes te behalen moeten zij de materiële en intellectuele vooruitgang stopzetten op een tijdstip waarop overheersing nog rationeel en nuttig is, waarop de

onderworpenen nog gebonden kunnen worden aan de baantjes en het staatsbelang of aan andere gevestigde instituties. Wederom schijnt hier de doorslaggevende factor te zijn: de wereldsituatie met de co-existentie die reeds lang een factor vormt in de *interne* situatie der twee tegenover elkaar opgestelde samenlevingen. De behoefte aan een onbeperkt gebruik van de technische vooruitgang en de noodzaak om het voortbestaan te verzekeren d.m.v. een hogere levensstandaard blijkt misschien sterker dan de weerstand der gevestigde bureaucratieën.

Ik zou hier graag enkele opmerkingen aan toe willen voegen omtrent de vaak verkondigde mening, dat de nieuwe ontwikkeling in de achtergebleven landen niet slechts de vooruitzichten van de hoogindustriële landen zou wijzigen, maar zelfs een ‘derde macht’ zou doen ontstaan, die misschien zou kunnen uitgroeien tot een relatief onafhankelijke macht. In de terminologie van de voorgaande uiteenzetting: bestaat er enig bewijs, dat de vroegere koloniale of halfkoloniale gebieden een manier van industrialisatie zouden kunnen vinden die essentieel verschilt van het kapitalisme en het huidige communisme? Zijn er in de inheemse cultuur en traditie van deze gebieden aanwijzingen voor zo’n alternatief? Ik zal mijn opmerkingen beperken tot modellen van achtergebleven gebieden waar het proces der industrialisatie reeds op gang is — d.w.z. tot landen waar industrialisatie naast een onaangetaste pre- en anti-industriële cultuur voorkomt (India, Egypte).

Deze landen storten zich in het avontuur van de industrialisatie met een bevolking die niet vertrouwd is gemaakt met de waarden der zichzelf opdrijvende productiviteit, doelmatigheid en technologische rationaliteit. Anders geformuleerd, met een bevolking waarvan de overgrote meerderheid nog niet omgevormd is tot een arbeidersstand, gescheiden van de productiemiddelen. Zijn

deze omstandigheden gunstig voor een nieuw samengaan van industrialisatie en bevrijding — voor een essentieel andere wijze van industrialisatie, die het productieapparaat zou opbouwen niet alleen in overeenstemming met de levensbehoeften der onderworpenen, maar eveneens met het doel de strijd om het bestaan te pacificeren?

De industrialisatie in deze achtergebleven gebieden grijpt niet plaats in een vacuüm. Zij geschiedt in een historische situatie waarin het sociale kapitaal, dát nodig is voor de allereerste accumulatie, grotendeels van buiten af verkregen moet worden, van het kapitalistische of communistische blok — of van beide. Bovendien veronderstelt men in het algemeen, dat het om onafhankelijk te blijven noodzakelijk zou zijn, dat er *snel* geïndustrialiseerd wordt en dat er *snel* een productiepeil bereikt wordt dat een althans betrekkelijke autonomie in de concurrentie met de twee reuzen zou garanderen.

Onder deze omstandigheden moeten bij de omvorming van onderontwikkelde samenlevingen tot industriële de pretechnologische vormen zo snel mogelijk afgedankt worden. Dit geldt juist voor die landen waar zelfs de meest belangrijke levensbehoeften van de bevolking nog lang niet bevredigd worden, waar de afschuwelijk lage levensstandaard allereerst schreeuwt om massale hoeveelheden, om gemechaniseerde en gestandaardiseerde massaproductie en distributie. En in deze zelfde landen biedt het dode gewicht der pretechnologische en zelfs pre-‘bourgeois’ gewoonten en toestanden krachtig weerstand aan zo’n van bovenaf opgelegde ontwikkeling. Het machinale proces (sociaal gezien) eist gehoorzaamheid aan een systeem van anonieme machten — algehele secularisatie en vernietiging van waarden en instituties welker ontheiliging nog nauwelijks is ingezet. Mag men redelijkerwijs aannemen dat, onder de druk van de twee

grote systemen van totaal technologisch bestuur, het opheffen van deze weerstand zal plaatsvinden in een liberale en democratische vorm? Dat de onderontwikkelde landen de sprong in de historie kunnen maken van een pretechnologische naar een *post*-technologische samenleving, waarin het overwonnen technologische apparaat de grondslag voor een echte democratie zal kunnen vormen? Integendeel, het ziet er meer naar uit, dat de van hogerhand opgelegde ontwikkeling in deze landen een periode van totaal bestuur zal veroorzaken, dat gewelddadiger en dwingender zal zijn dan dat welke de ontwikkelde samenlevingen hebben meegemaakt, die immers konden voortbouwen op de resultaten van de liberale periode. Kort gezegd: de achtergebleven gebieden zullen waarschijnlijk ten prooi vallen aan een van de diverse vormen van neokolonialisme, of aan een min of meer terroristisch systeem van allereerste accumulatie. Er schijnt echter nog een alternatief mogelijk te zijn.[37] Als industrialisatie en het invoeren van de technologie in de achtergebleven landen sterke weerstanden oproepen bij de inheemse en traditionele werk en leefwijzen — een weerstand die zelfs niet bij het zeer concrete vooruitzicht van een beter en gemakkelijker leven wordt opgegeven —, zou dan deze pretechnologische traditie zelf misschien een uitgangspunt voor vooruitgang en industrialisatie kunnen opleveren?

Voor een dergelijke inheemse vooruitgang zou een gepland beleid nodig zijn dat, in plaats van de technologie op te dringen aan de traditionele werk- en leefwijzen, deze met behoud van hun eigen grondslagen zou uitbreiden en verbeteren. Hierbij zouden dan die materiële en godsdienstige krachten uitgeschakeld moeten worden die tot onderdrukking en uitbuiting leiden en die de traditionele leef- en werkwijzen ongeschikt maken om de ontwikkeling van een menselijk bestaan te verzekeren. Sociale revolutie,

landbouwhervorming en vermindering der overbevolking zouden noodzakelijke voorwaarden zijn; maar niet een industrialisatie volgens het patroon der ontwikkelde samenleving. Inderdaad schijnt er een inheemse vooruitgang mogelijk in gebieden waar de natuurlijke hulpbronnen, indien ze niet meer in beslag genomen worden door onderdrukkende machten, nog toereikend zijn niet alleen voor het levensonderhoud maar zelfs voor een menswaardig bestaan. En waar ze dit niet zijn, zouden ze daar niet toereikend gemaakt kunnen worden door de geleidelijke en incidentele hulp van de technologie binnen het kader der traditionele vormen?

Als dit het geval is, dan zou er een toestand ontstaan die de oude en ontwikkelde industriële samenlevingen niet kennen (en nooit gekend hebben) de ‘onmiddellijke producenten’ zelf nl. zouden de kans krijgen door hun werk en vrije tijd hun eigen vooruitgang te realiseren en de snelheid en richting ervan te bepalen. De zelfbeschikking zou opgebouwd worden vanuit de basis en werken uit noodzaak zou zichzelf transcenderen in werken tot eigen voldoening.

Maar zelfs bij deze abstracte veronderstellingen mogen de harde grenzen der zelfbeschikking niet vergeten worden. Men kan zich de eerste revolutie, die door afschaffing van mentale en materiële uitbuiting de noodzakelijke voorwaarden moet scheppen voor de nieuwe ontwikkeling, moeilijk voorstellen als een spontaan gebeuren. Bovendien vooronderstelt een inheemse vooruitgang een wijziging in het beleid van de twee grote industriële machtsblokken die de wereld zijn huidige vorm geven: een opgeven van het neokolonialisme in al zijn vormen. Op het ogenblik is er voor zulk een verandering geen enkele aanwijzing.

De verzorgingsstaat en de oorlogsstaat

Samenvattend kunnen we zeggen: de perspectieven van de inkapseling der verandering, die het politieke systeem van technologische rationaliteit biedt, hangen af van de perspectieven der verzorgingsstaat. Een dergelijke staat schijnt de standaard voor een *van hogerhand geregeld* leven te kunnen verhogen, een vermogen dat inherent is aan alle hoogindustriële samenlevingen waar het gestroomlijnde technische apparaat — opgezet ais een afzonderlijke macht over en boven de individuen — om goed te functioneren een geïntensiveerde ontwikkeling en uitbreiding van de productiviteit vereist. Onder dergelijke omstandigheden betekent het verminderen van vrijheid en oppositie geen morele of intellectuele ontaarding of corruptie. Het is veeleer een objectief maatschappelijk proces in zover de productie en distributie van een toenemende hoeveelheid goederen en diensten plooibaarheid tot een rationele technologische mentaliteit maken.

De verzorgingsstaat is echter, hoe rationeel ook, een staat van onvrijheid, omdat haar totalitair bestuur een systematische inperking inhoudt van: a. de eigen tijd[38] die ‘technisch gezien’ beschikbaar is; b. de kwantiteit en de kwaliteit van goederen en diensten die ‘technisch gezien’ beschikbaar zijn voor de individuele levensbehoeften; c. de intelligentie (bewust en onbewust) die in staat zou zijn de mogelijkheden van de zelfbeschikking te overzien en te verwerkelijken.

In het latere stadium van de industriële samenleving is (gezien vanuit de samenleving in haar geheel, zoniet vanuit het individu) de behoefte aan parasiterende en vervreemde functies eerder groter geworden dan afgenomen. Reclame, public relations, indoctrinatie, geplande korte duur-goederen zijn geen onproductieve overheadkosten meer, maar eerder elementen van de normale productiekosten. Om effectief te zijn moet een dergelijke productie van

sociaal noodzakelijke verspilling voortdurend gerationaliseerd worden — er moet een niets ontziend gebruik gemaakt worden van ontwikkelde technieken en wetenschap. Als gevolg hiervan is een stijgende levensstandaard het bijna onvermijdelijke nevenproduct der politiek gemanipuleerde industriële samenleving, wanneer eenmaal een bepaald stadium van achterstand is overwonnen. De stijgende productiviteit van de arbeid schept een toenemende overproductie die, of ze nu particulier of centraal aangewend en verdeeld wordt, een toenemende consumptie mogelijk maakt — ondanks de toenemende verscheidenheid der productie. Zolang dit bestel blijft bestaan, zal het de gebruikswaarde der vrijheid verminderen; er bestaat geen enkele reden om op zelfbeschikking te staan als het van hogerhand geregelde leven een aangenaam en zelfs een 'goed' leven is. Dit is de rationele en materiële basis voor de versmelting der tegengestelden, voor eendimensionaal politiek gedrag. Om deze reden wordt voor de transcenderende politieke krachten *binnen* de samenleving de weg versperd en heeft het er de schijn van dat kwalitatieve verandering slechts mogelijk is als een omwenteling van *buiten* af.

Het is weinig overtuigend de verzorgingsstaat te verwerpen uit hoofde van abstracte ideeën over vrijheid. Het verlies van de economische en politieke vrijheden, die de eigenlijke verworvenheden der voorgaande twee eeuwen uitmaakten, kan misschien een lichte schade lijken in een staat die het van hogerhand geregelde leven veilig en behaaglijk kan maken.[39] Als de individuen tevreden, ja zelfs gelukkig zijn met de goederen en diensten die het bestuur hun aanbiedt, waarom zouden ze er dan op staan, dat andere instituties zorgen voor een andere productie van andere goederen en diensten? En als de individuen zó geconditioneerd zijn dat in deze bevredigende goederen ook gedachten, gevoelens en aspiraties begrepen zijn, waarom zouden ze dan zelf

willen denken, voelen en dromen? Zeker, de aangeboden materiële en geestelijke artikelen mogen dan van een slechte kwaliteit zijn, waardeloos, onzinnig — maar bevrediging der behoeften is nog altijd een sterker argument dan geest en kennis.

De kritiek op de verzorgingsstaat geformuleerd door het liberalisme en conservatisme (met of zonder het voorvoegsel ‘neo’) geldt alleen in die situatie die de verzorgingsstaat nu juist achter zich heeft gelaten — nl. een lagere graad van sociale rijkdom en technologie. De sinistere aspecten van deze kritiek komen aan het licht in het verzet tegen een allesomvattende sociale wetgeving en tegen toereikende overheidsuitgaven voor andere diensten dan de militaire defensie.

Op deze wijze veroordeelt men de mogelijkheden tot onderdrukking in de verzorgingsstaat alleen maar om zo de oppressieve mogelijkheden in de samenleving die *voorafgaat* aan de verzorgingsstaat te beschermen. In de meest ontwikkelde fase van het kapitalisme is deze samenleving een systeem van bedwongen pluralisme, waarin de concurrerende instituties samenwerken om de macht van het geheel over het individu te versterken. Toch is voor het bestuurde individu pluralistisch bestuur altijd nog veel beter dan totalitair bestuur. De éne instelling beschermt hem misschien tegen de andere; de éne organisatie verlicht misschien de druk die de andere uitoefent; men kan de kansen op ontsnapping en verhaal berekenen. Een wettelijk bewind, hoe beperkt ook, is nog steeds oneindig veel veiliger dan een bewind boven of zonder de wet.

Gezien de nu heersende tendensen echter moet men de vraag stellen, of deze vorm van pluralisme niet de vernietiging van het pluralisme bespoedigt. De

hoogindustriële samenleving is inderdaad een systeem dat het evenwicht van elkaar tegenstrevende krachten zoekt. Maar deze krachten heffen elkaar op in een hogere eenwording — in het gemeenschappelijk belang om nl. de veroverde positie te verdedigen en uit te breiden, de historische alternatieven te bestrijden en kwalitatieve verandering in te kapselen. Bij de krachten die in evenwicht zijn behoren niet die welke tegen het geheel gericht zijn. [40] Eerstgenoemde krachten hebben de neiging het geheel immuun te maken tegen negatie zowel van binnen uit als van buiten af; het buitenlandse beleid van inkapseling doet zich voor als een uitbreiding van het binnenlands beleid van inkapseling. De werkelijkheid van het pluralisme wordt ideologisch en bedrieglijk. Zij schijnt de manipulatie en coördinatie eerder uit te breiden dan te verminderen, de noodlottige integratie eerder een handje te helpen dan tegen te werken. Vrije instituties proberen de autoritaire de loef af te steken als het erom gaat de vijand tot een dodelijke kracht *binnen* het systeem te maken. En deze dodelijke kracht bevordert de groei en het initiatief, niet via de omvang en de economische invloed van de defensie-'sector', maar via het feit dat de samenleving in haar geheel een defensieve samenleving wordt. Want de vijand is een permanent gegeven. Hij duikt niet op in een noodtoestand, maar is in de normale gang van zaken aanwezig. Hij is in vredestijd evenzeer een bedreiging als in oorlogstijd (en misschien zelfs meer dan in oorlogstijd); zó wordt hij in het systeem ingebouwd: een kracht die het geheel samenhoudt.

De dreiging van buiten af is niet noodzakelijk voor de groeiende productiviteit of voor de hoge levensstandaard, maar wél voor het gebruik daarvan om de sociale verandering in te kapselen en de slavernij voort te zetten. De vijand is voor iedereen de maatstaf van al zijn doen en laten. En de vijand is niet identiek met het feitelijke

communisme of het feitelijke kapitalisme — hij is in beide gevallen in feite het spookbeeld van de bevrijding. Nogmaals: de krankzinnigheid van het geheel excuseert de krankzinnigheid der delen en maakt van de misdaden tegen de mensheid een redelijke onderneming. Wanneer het volk, op de juiste wijze door openbare en particuliere autoriteiten daartoe aangespoord, zich voorbereidt op een leven van algehele mobilisatie, handelt het verstandig — niet alleen vanwege de vijand, maar ook vanwege de investering en werkgelegenheid in industrie en vermaak. Zelfs de krankzinnigste berekeningen zijn redelijk: het uitroeien van vijf miljoen mensen is te verkiezen boven het uitroeien van tien miljoen, twintig miljoen enz. Het heeft geen enkele zin als argument aan te voeren, dat een beschaving die haar verdediging met zo’n berekening rechtvaardigt haar eigen eind aankondigt.

Onder deze omstandigheden krijgen zelfs de bestaande vrijheden en ontsnappingsmogelijkheden een plaats binnen het georganiseerde geheel. Is in deze fase van de geleide economie de concurrentie een verlichtende of een verzwarende factor in de race om grotere en snellere omzetten en verouderingen? Zitten de politieke partijen elkaar in de haren omwille van de pacificatie of omwille van een krachtiger en duurdere wapenindustrie? Heeft de productie van ‘weelde’ een gunstige of ongunstige invloed op eventuele bevrediging van nu nog onbevredigde levensbehoeften? Als de eerste alternatieven de waarheid inhouden, zou de huidige vorm van pluralisme het potentieel voor inkapseling van de kwalitatieve verandering vergroten, en zo de ‘ramp’ der zelfbeschikking eerder voorkómen dan over ons afroepen. Het zou er naar uitzien, dat democratie het meest efficiënte systeem van overheersing zou zijn.

Het beeld van de verzorgingsstaat zoals dat in de voorgaande paragrafen is geschetst is dat van een historisch wangedrocht, staande tussen georganiseerd kapitalisme en socialisme in, tussen slavernij en vrijheid, tussen een totalitair stelsel en voorspoed. De mogelijkheid ervan wordt genoegzaam aangeduid door de heersende tendensen in de technische vooruitgang en wordt genoegzaam bedreigd door explosieve krachten. De belangrijkste hiervan is natuurlijk het gevaar dat voorbereiding op een algehele atoomoorlog kan overgaan in de uitvoering: de atoombom als het afschrikwekkend middel tegen een atoomoorlog dient ook om anderen ervan te weerhouden de *behoefte* aan dit afschrikwekkend middel weg te nemen. Er zijn ook andere factoren in het spel die kunnen voorkomen, dat een totalitair stelsel met voorspoed, manipulatie met democratie, heteronomie met autonomie op aangename wijze worden verenigd — kortom, dat de vooraf vastgestelde overeenstemming tussen georganiseerd en spontaan gedrag, tussen geconditioneerd en vrij denken, tussen doelmatigheid en overtuiging wordt bestendigd.

Zelfs als het kapitalisme tot in de hoogste graad georganiseerd is, kan het geen afstand doen van de sociale behoefte aan particuliere verwerving en verdeling van winst als de regulator van de economie. D.w.z. het blijft de verwezenlijking van het algemeen belang verbinden aan die van de particuliere gevestigde belangen. Daardoor blijft het geconfronteerd met het conflict tussen het groeiende potentieel tot pacificatie van de strijd om het bestaan en de behoefte om deze strijd te verhevigen, tussen de progressieve ‘afschaffing van de arbeid’ en de behoefte om de arbeid te behouden als bron van winst. Het conflict houdt het mensonwaardig bestaan in stand van hen die de menselijke basis vormen van de sociale piramide — de buitenstaanders en de armen, de werklozen en de

arbeidsongeschikten de vervolgde gekleurde rassen, zij die ingesloten zijn in gevangenissen en gestichten.

In de hedendaagse communistische samenleving zijn het de vijand van buiten af, de achterstand en het erfdeel van de terreur die de onderdrukking, verbonden aan het ‘inhalen en passeren’ der prestaties van het kapitalisme, bestendigen. Het kapitalisme en het communisme blijven zonder militair geweld, op wereldschaal en met behulp van wereldinstituties, elkaars rivaal; en de voorrang die het communisme geeft aan de middelen boven het doel en die slechts opgeheven kan worden als de pacificatie wordt bereikt, wordt daardoor benadrukt. Deze pacificatie zou betekenen dat er een werkelijke wereldeconomie zou ontstaan — het verdwijnen van de nationale staat, het nationaal belang, het nationale zakenleven tezamen met hun internationale betrekkingen. En dit is nu juist de mogelijkheid waartegen de huidige wereld gemobiliseerd is:

‘Men leeft zo onwetend en zo weinig bewust, dat het nationalisme overal blijft bloeien. De “vaderlanden” kunnen noch door hun bewapening noch door hun industrie van de twintigste eeuw hun veiligheid en hun bestaan verzekeren tenzij in organisaties van wereldbetekenis in militair en economisch opzicht. Maar de collectieve geloofsovertuigingen nemen de reële veranderingen niet op, in het Westen evenmin als in het Oosten. De Grote Machten bouwen hun wereldrijken op, of herstellen er de structuur van zonder veranderingen in het economische en politieke bestel te aanvaarden die de éne of de andere coalitie effectief of zinvol zouden maken.’
en:
‘Als slachtoffers van hun natie en als slachtoffers van hun klasse worden de lijdende massa’s overal betrokken in de wrede conflicten terwijl hun enige vijanden de meesters zijn

die de mystificaties van de industrie en van de macht met kennis van zaken hanteren.

De geheime verstandhouding van de moderne industrie en de territoriaal gebonden machten is een kwaad dat dieper wortelt dan in de kapitalistische en communistische instituties en structuren en dat door geen enkele, overigens noodzakelijke dialectiek noodzakelijkerwijs wordt uitgeroeid’.[41]

De noodlottige wederzijdse afhankelijkheid van de twee enige ‘soevereine’ sociale systemen in de huidige wereld is een sprekend bewijs voor het feit dat het conflict tussen vooruitgang en politiek, tussen de mens en zijn meesters volledig is geworden. Wanneer het kapitalisme de uitdaging van het communisme het hoofd biedt, ziet het zijn eigen mogelijkheden onder ogen: een opzienbarende ontplooiing van alle productiekrachten, na het uitschakelen van het particuliere winststreven dat zo’n ontplooiing tegenhoudt. Wanneer het communisme de uitdaging van het kapitalisme het hoofd biedt, ziet het zijn eigen mogelijkheden onder ogen: opzienbarende vrijheden, comfort en verlichting van de gewone lasten. In beide systemen zijn deze mogelijkheden bijna onherkenbaar verwrongen en in beide gevallen blijkt in laatste instantie de oorzaak dezelfde: de strijd tegen een levensvorm die de grondslagen van de overheersing aan zou tasten.

[1] A. Zworikine, *The History of Technology as a Science and as a Branch of Learning; a Soviet view: Technology and Culture* (Detroit, winter 1961)2.
[2] Zie onder: Het inkapselen van de sociale verandering.
[3] ‘Pendant les siècles passés, une cause importante d’allénation résidait dans le fait que l’étre humain prêtait son individualité biologique à l’organisation technique: il

était porteur d'outils; les ensembles techniques ne pouvaient se constituer qu'en incorporant l'homme comme porteur d'outils. Le caractère déformant de la profession était à la foie psychique et somatique.' Gilbert Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques* (Paris 1958) 103, voetnoot.

[4] Zie Charles Denby, *Workers Battle Automation* (News and Letters, Detroit 1960).

[5] Charles R. Walker, *Toward the Automatic Factory* (New Haven 1957) XIX.

[6] Ibid., 195.

[7] Wij moeten met nadruk wijzen op de onderlinge samenhang tussen Marx' begrippen 'uitbuiting' en 'verpaupering' ondanks latere nieuwe definities, waarin verpaupering ofwel een cultureel aspect krijgt ofwel zó betrekkelijk wordt dat het ook van toepassing is op het eigen huis plus auto, televisie enz. 'Verpaupering' sluit in een absolute *behoefte* en *noodzaak* om tegen *ondraaglijke* levensomstandigheden in opstand te komen, en een dergelijke absolute behoefte staat aan het begin van iedere revolutie tegen de fundamentele sociale instituties.

[8] Charles R. Walker, a.w. 104.

[9] Ibidem 104 vv.

[10] 'Aux premiers temps des machines semi-automatiques, des enquêtes ont montré que les ouvrières spécialisées se laissaient aller, en travaillant, à une rêverie d'ordre sexuel, elles se rappelaient la chambre, le lit, la nuit, tout ce que ne concerne que la personne dans la solitude du couple fermé sur soi. Mais c'est la machine en elle qui rêvait de caresses ...' Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique 1* (Paris 1960) 290.

[11] *Automation and Major Technological Change: Impact on Union Size, Structure, and Function* (Industrial Union Dept. AFL-CIO, Washington, 1958) 5 vv. Solomon Barkin, *The Decline of the Labor Movement* (Santa Barbara, Center for the Study of Democratic Institutions, 1961) 10 vv.

[12] Zie hierboven.
[13] ‘une unité absolue, mais seulement une réalité technique individualisée, ouverte selon deux voies: celle de la relation aux éléments, et celle des relations interindividuelles dans l’ensemble technique.’ Gilbert Simondon, a.w. 146.
[14] Serge Mallet, in: *Arguments*, nrs. 12-13 (Paris 1958) 18.
[15] *Automation and Major Technological Change* 8.
[16] Ibidem.
[17] Charles R. Walker, a.w. 97 vv. Zie ook Ely Chinoy, *Automobile Workers and the American Dream* (Garden City 1955) passim.
[18] Floyd C. Mann en L. Richard Hoffman, *Automation and the Worker. A Study of Social Change in Power Plants* (New York 1960) 189.
[19] Charles R. Walker, a.w. 213 vv.
[20] ‘Liens professionnels, liens socieuz, hens matériels: le métier appris dans la raffinerie, l’habitude des rapports de production qui s’y sont établis, les multiples avantages sociaux qui, en cas de mort subite, de maladie grave, d’incapacité de travail, de vieillesse enfin, lui sont aseurés par sa seule appartenance à la firme, prolongeant au-delà de la période productive de leur vie la sureté des lendemains. Ainsi, la notion de ce contrat vivant et indestructible avec la ‘Caltex’ les amène à se préoccuper, avec une attention et une lucidité inattendue, de le gestion financière de l’entreprise. Les délégués aux Comités d’entreprise épluchent la comptabilité de la société avec le soin jaloux qu’y accorderaient des actionnaires consciencieux. La direction de la Caltex peut certes se frotter les mains lorsque les syndicats acceptent de surseoir à leurs revendications de salaires en présence des besoins d’investissements nouveaux. Mais elle commence à manifester les plus ‘legitimes’ inquiétudes lorsque, prenant au mot les bilans truqués de la filiale française, ils s’inquiètent des marchés ‘désavantageux’ passés par celles-ci et poussent l’audace

jusqu'à contester les prix de revient et suggérer des propositions économiques! ' Serge Mallet, *Le Salaire de la technique*, in: La Nef, nr. 25 (Paris 1959) 40.
Wat betreft de integratietrend in de Verenigde Staten volgt hier een bijzonder verrassende uitspraak van een vakbondsleider van de United Automobile Workers: 'Vele malen ... houden we een bijeenkomst in een vakbondsgebouw en spreken we over de klachten die arbeiders ter tafel hebben gebracht en over de maatregelen die we daaromtrent zullen treffen. Tegen de tijd dat ik een afspraak had met de bedrijfsleiding voor de volgende dag, was de moeilijkheid reeds opgelost; en niemand kende de vakbond de eer toe het opgelost te hebben. Men steekt elkaar de loef af in loyaliteit ... Alle zaken waar we voor gevochten hebben, worden nu door het bedrijf aan de arbeiders toegekend. We moeten andere dingen vinden, die de arbeider wil hebben en die de werkgever hem niet wil toekennen ... We zoeken ernaar. We zoeken ernaar.' *Labor Looks at Labor. A Conversation* (Santa Barbara, Center for the Study of Democratic Institutions, 1963) 16 vv.
[21] Is het nog steeds noodzakelijk de ideologie van de 'revolutie der managers' aan de kaak te stellen? De kapitalistische productie gaat te werk met behulp van het investeren van privékapitaal, zodat de particulier meerwaarde kan onttrekken en zich toe-eigenen; en kapitaal is een sociaal middel waardoor de mens de mens kan overheersen. De essentiële kenmerken van dit proces worden in geen enkel opzicht veranderd door spreiding van aandelenbezit, door scheiding van eigendom en leiding, enz.
[22] Zie onder: De nieuwe vormen van controle.
[23] 'pas par l'obéissance, ni par la rudesse des labeurs, mais par le statu d'instrument et la réduction de l'homme à l'état de chose.' François Perroux, *La Coexistence pacifique III* (Paris 1958) 600.
[24] Stewart Meacham, *Labor and the Cold War*

(Philadelphia, American Friends Service Committee, 1959) 9.
[25] Ibidem.
[26] Zie hierboven.
[27] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Berlin 1953) 592 vv. Zie ook 596. (De hier geboden vertaling van dit citaat is gebaseerd op de vertaling van Marcuse.)[Zie voor een groter fragment van deze belangrijke tekst Machinerie en levende arbeid — MIA]
[28] *Automation and Major Technological Change*, a.w. 11 vv.
[29] C. Wright Mills, *White Collar* (New York 1956) 319 vv.
[30] In de minder ontwikkelde kapitalistische landen, waar nog steeds sterke afdelingen van de strijdbare arbeidersbeweging bestaan (Italië, Frankrijk), strijden deze met al hun krachten tegen de versnelde technologische en politieke rationalisatie in autoritaire vorm. Deze laatste vindt waarschijnlijk steun in de eisen der internationale strijd, die eveneens een verwantschap met en een overname van de overheersende tendensen in de meest ontwikkelde industriële gebieden bevordert.
[31] Zie voor het volgende H. Marcuse, *Soviet Marxism* (New York 1958).
[32] Rousseau, Le Contrat Social I, hfds. VII; II, hfds. VI. Zie bladz. 60.
[33] K. Marx, *Kritik des Gothaer Programma* (Berlin 1955) 23.
[34] Zie over het verschil tussen ingebouwde en bestuurbare weerstand H. Marcuse, *Soviet Marxism* (New York 1958) 109 vv.
[35] Economic Problems of Socialism in the USSR. (1952), in: Leo Grullow (red.), *Current Sovjet Policies* (New York 1953) 5, 11, 14.
[36] Ibidem 14 vv.
[37] Zie voor het volgende de uitstekende boeken van René Dumont, in het bijzonder *Terres vivantes* (Paris 1961).
[38] ‘Eigen tijd’, geen ‘vrije tijd’. Deze laatste is ruimschoots

gerealiseerd in de hoogindustriële samenleving, maar zij is onvrij in de mate waarin het zakenleven en de politiek haar in hun greep hebben.
[39] Zie bij pluralisme bij: De nieuwe vormen van controle.
[40] Zie voor een kritische en realistische beoordeling van Galbraiths ideologisch begrip 'countervailing powers' Earl Latham, The Body Politic of the Corporation, in: E. S. Mason, *The Corporation in Modern Society* (Cambridge 1959) 223, 235 vv.
[41] 'L'ignorance et l'inconscience sont telles que les nationalismes demeurent florissante. Ni l'armement ni l'industrie du XXe siècle ne permettent aux *patries* d'assurer leur sécurité et leur vie sinon en ensembles organisés de poids mondial, dans l'ordre militaire et économique. Mais à l'Ouest non plus qu'à l'Est, les croyances collectives n'assimilent les changements réels. Les Grands forment leurs empires, ou en réparent les architectures sans accepter les changements de régime économique et politique qui donneraient efficacité et sens à l'une et à l'autre coalitions.'
en:
'Dupes de la nation et dupes de la classe, les masses souffrantes sont partout engagées dans les duretés de conflit où leurs seuls ennemis sont des maîtres qui emploient sciemment les mystifications de l'Industrie et du pouvoir.
La collusion de l'industrie moderne et du pouvolr territorialisé est un vice dont le réalité est plus profonde que les inatitutions et les structures capitalistes et communistes et qu'aucune dialectique nécessaire ne doit nécessairement extirper.' François Perroux, op. cit. III, 631-632, 633.

<<< Hoofdstuk 1 Hoofdstuk 3 >>>
Inhoudsopgave

Herbert Marcuse
De eendimensionale mens
Hoofdstuk 3

III. De overmeestering van het ongelukkig bewustzijn: repressieve ontsublimering

Nu we de politieke integratie der ontwikkelde industriële samenleving hebben besproken — een succes dat mogelijk gemaakt werd door de toenemende technologische productiviteit en de steeds verder doordringende veroveringen op mens en natuur — zullen we onze aandacht richten op een hiermee corresponderende integratie op het terrein der cultuur. In dit hoofdstuk zullen we aan de hand van bepaalde grondbegrippen en hoofdfiguren uit de literatuur en hun lotgevallen aantonen, hoe door de vooruitgang van de technologische rationaliteit de oppositionele en transcenderende elementen uit de 'hogere cultuur' langzamerhand verdwijnen. In feite vallen deze ten slachtoffer aan het proces van *ontsublimering* dat de ontwikkelde lagen van de hedendaagse samenleving beheerst.

De successen en de mislukkingen van deze samenleving beroven haar hogere cultuur van haar kracht. De verering van de autonome persoonlijkheid, van humanisme, van tragische en romantische liefde schijnt het ideaal van een overwonnen ontwikkelingsfase te zijn. Wat er nu gebeurt is niet dat de hogere cultuur afdaalt tot het peil van een massacultuur, maar dat de werkelijkheid deze cultuur weerlegt. De werkelijkheid overtroeft haar cultuur. De hedendaagse mens kan *meer* dan de helden en halfgoden die de cultuur geschapen heeft; hij heeft vele onoplosbare problemen opgelost. Maar ook heeft hij de hoop verraden en

de waarheid vernietigd die in de sublimaties van de hogere cultuur bewaard bleven. Toegegeven, de hogere cultuur was altijd al in tegenspraak met de sociale werkelijkheid en slechts een bevoorrechte minderheid genoot haar zegeningen en vertegenwoordigde haar idealen. Deze twee antagonistische lagen van de samenleving hebben altijd naast elkaar bestaan; de hogere cultuur heeft zich altijd aangepast, terwijl de werkelijkheid slechts zelden door haar idealen en haar waarheid werd beroerd. De huidige fase heeft het nieuwe kenmerk dat het antagonisme van cultuur en sociale werkelijkheid opgeheven wordt door de vernietiging van die oppositionele, strijdige en transcenderende elementen in de hogere cultuur, met behulp waarvan zij *een andere dimensie* aan de werkelijkheid gaf. Deze liquidatie van de *tweedimensionale* cultuur grijpt niet plaats door een ontkenning en afwijzing der ‘culturele waarden’, maar door hun volledige inlijving in de gevestigde orde, via een massale reproductie en etalering. In feite doen zij dienst als instrumenten voor sociale samenhang. De verhevenheid van een vrije literatuur en kunst, de idealen van het humanisme, het verdriet en de vreugde van het individu en de ontplooiing van de persoonlijkheid zijn belangrijke punten in de concurrentiestrijd tussen Oost en West. Het zijn klemmende argumenten tegen de huidige vormen van het communisme en dagelijks worden ze aan de man gebracht. Het feit dat ze in tegenspraak zijn met de samenleving die ze aan de man brengt telt niet mee. Evenals de mensen weten of voelen dat advertenties en politieke redevoeringen niet noodzakelijkerwijs waar hoeven te zijn of gelijk hoeven te hebben, maar toch ernaar luisteren, ze lezen en er zich zelfs door laten leiden, evenzo aanvaarden zij de traditionele waarden en nemen zij ze op in hun geestelijke uitrusting. Waar de massacommunicatiemedia kunst, politiek, religie en filosofie heel vanzelfsprekend en vaak onopvallend met hun reclameboodschappen vermengen, herleiden zij deze

cultuurgebieden tot hun gemene deler: het aspect van het aangename. De muziek van de ziel is eveneens de muziek van de kassa. De ruilwaarde, niet de waarheidswaarde is belangrijk. Dát is het middelpunt der rationaliteit van de status-quo en alle tegenstrijdige rationaliteit wordt daar naar toe omgebogen.

Zodra de verheven woorden vrijheid en vervulling op het beeldscherm, over de radio en op tonelen worden uitgesproken door leiders en politici die op werftocht zijn, worden het zinloze geluiden die alleen iets betekenen in de context van propaganda, zaken doen, discipline en ontspanning. Deze gelijkschakeling van het ideaal met de werkelijkheid laat duidelijk zien hoezeer het ideaal overtroefd is. Het is uit het gesublimeerde rijk van de ziel, de geest, of de innerlijke mens neergehaald en in operationele termen en problemen vertaald. Dit zijn de progressieve elementen der massacultuur. De ontaarding is een aanwijzing voor het feit, dat de hoogindustriële samenleving geconfronteerd wordt met de mogelijkheid van een materialisatie der idealen. De mogelijkheden van deze samenleving maken het terrein van het gesublimeerde, waar de menselijke bestaanswijze werd afgeschilderd, geïdealiseerd en aangeklaagd, steeds kleiner. De hogere cultuur gaat deel uitmaken van de materiële cultuur. Bij deze omvorming verliest zij het grootste deel van haar waarheid.

De hogere cultuur in het Westen — waarvan de morele, esthetische en intellectuele waarden nog steeds door de industriële samenleving worden beleden — was zowel in functionele als in chronologische zin een pretechnologische cultuur. Haar bestaansrecht ontleende ze aan de beleving van een wereld die er niet meer is en die niet meer opnieuw beleefd kan worden, omdat ze letterlijk van haar kracht is beroofd door de technologische samenleving. Bovendien

bleef deze cultuur in hoge mate feodaal, zelfs toen de bourgeoisperiode haar enige van haar meest duurzame formuleringen schonk. Niet alleen omdat ze beperkt bleef tot bevoorrechte minderheden, niet alleen omdat het romantisch element er inherent aan was (dat zal later besproken worden) was ze feodaal, maar eveneens omdat haar authentieke voortbrengselen een bewuste, methodische vervreemding van het gehele klimaat van zakenleven en industrie en van het berekenende en winstgevende tot uitdrukking brachten.

Hoewel deze bourgeoisorde rijk — en zelfs positief — in literatuur en kunst vertegenwoordigd is (zoals bij de Hollandse meesters der zeventiende eeuw, in Goethes *Wilhelm Meister*, in de Engelse roman der negentiende eeuw, bij Thomas Mann), toch bleef ze een milieu dat werd overschaduwd, doorbroken en afgewezen door een andere dimensie, die radicaal antagonistisch was t.o.v. het zakenmilieu en dit aanklaagde en loochende. En in de literatuur wordt deze tweede dimensie *niet* door religieuze, spirituele of morele helden vertegenwoordigd (die vaak de gevestigde orde steunen), maar veeleer door ordeverstorende figuren zoals de kunstenaar, de prostituee, de overspelige, de buiten de samenleving staande misdadiger-held, de krijger, de dichter-opstandeling, de duivel, de nar: degenen die niet werken voor de kost, tenminste niet op een ordelijke en normale manier.

Zeker, deze personages zijn niet verdwenen uit de literatuur van de hoogindustriële samenleving, maar ze zijn nu essentieel anders. De vamp, de nationale held, de beatnik, de neurotische huisvrouw, de gangster, de ster en de charismatische grootindustrieel vervullen een functie, die geheel anders is dan en zelfs tegengesteld aan die van hun culturele voorgangers. Zij zijn geen beelden meer uit een andere wijze van leven, maar eerder gedrochten of typen uit

hetzelfde leven en dienen meer als bevestiging dan als ontkenning van de gevestigde orde.

Ongetwijfeld was de wereld van hun voorgangers een onderontwikkelde, pretechnologische wereld, een wereld met een schoon geweten ondanks ongelijkheid en ellende, waar arbeid nog een betreurenswaardig noodlot was; maar toch was het ook een wereld waarin de mens en de natuur nog geen dingen en instrumentaliteiten waren. In haar code van vormelijke manieren, in de stijl van haar literatuur en met de woordenschat van haar filosofie gaf deze vroegere cultuur uitdrukking aan het ritme en de inhoud van een universum waarin valleien en wouden, gehuchten en herbergen, edellieden en schurken, salons en hoven deel uitmaakten van de beleefde werkelijkheid. In de poëzie en het proza van deze pretechnologische cultuur klopt de hartslag van mensen die rondtrekken of in rijtuigen rijden, die zich de tijd gunnen en er plezier in hebben om te denken, te beschouwen, om zich in iets in te voelen en om te vertellen.

Dit is een ouderwetse en afgestorven cultuur en zij kan slecht in dromen en kinderlijke regressie heroverd worden. Maar deze cultuur is in sommige van haar wezenlijke elementen eveneens posttechnologisch. Haar meest geavanceerde voorstellingen en opvattingen schijnen hun opgaan in opgedrongen comfort en prikkels te overleven; zij blijven het bewustzijn bespoken met de mogelijkheid van hun hergeboorte in de voltooiing van de technische vooruitgang. Het zijn uitdrukkingen van die vrije en bewuste vervreemding van de gevestigde levenswijzen, waarmee de literatuur en de kunsten zich hiertegen teweer stelden, zelfs waar zij ze opsierden.

In tegenstelling tot het marxistische begrip vervreemding, dat de relatie van de mens tot zichzelf en tot zijn werk in de

kapitalistische samenleving aanduidt, is de *artistieke vervreemding* een bewuste transcendentie van het vervreemde bestaan een vervreemding op 'hoger niveau' ofwel door bemiddeling tot stand gekomen. Het conflict met de wereld der vooruitgang, de negatie van de zakenwereld en de antibourgeois-elementen in een bourgeoisliteratuur en kunst zijn noch aan het lage esthetische peil van deze wereld te wijten noch aan een romantische reactie: weemoed en wierook rond een verdwijnende cultuurfase. 'Romantisch' is een denigrerende term, waar men gemakkelijk gebruik van maakt om avant-gardestellingen te kleineren; net zoals de term 'decadent' veel vaker de echt progressieve trekken van een afstervende beschaving belicht dan de werkelijke factoren van verval. De traditionele beelden van de artistieke vervreemding zijn inderdaad romantisch in zoverre zij esthetisch onverzoenlijk staan ten opzichte van de samenleving in ontwikkeling. Deze onverdraagzaamheid is het bewijs dat ze waar zijn. Wat ze in herinnering brengen en vastleggen in het geheugen behoort tot de toekomst: beelden van een bevrediging die de samenleving welke haar onderdrukt zou ontbinden. De belangrijke surrealistische kunst en literatuur uit de twintiger en dertiger jaren hebben deze beelden in hun opruiende en bevrijdende functie weer gevangen. Een willekeurige greep uit de typisch literaire woordenschat kan misschien de reikwijdte en de verwantschap van deze beelden aanduiden en de dimensie die zij onthullen: ziel, geest en hart; 'la recherche de l'absolu', 'Les Fleurs du Mal', 'la femme-enfant'; 'The Kingdom by the Sea'; 'Le Bateau ivre' en 'The Long-legged Bait'; 'Ferne' en 'Heimat'; maar ook de drankduivel, de duivelse machine en de geldduivel; Don Juan en Romeo; 'Baumeister Solnesz' en 'Wenn wir Toten erwachen'.

De opsomming ervan alleen al maakt duidelijk dat ze tot een verloren dimensie behoren. Ze zijn niet door hun

literaire veroudering van hun kracht beroofd. Enkele van deze beelden komen voor in de hedendaagse literatuur en blijven in haar meest geavanceerde scheppingen leven. Maar de subversieve kracht is er aan ontnomen, de vernietigende inhoud — de waarheid. In deze nieuwe vorm voelen zij zich in huis, tuin en keuken op hun gemak. De opstandige en vervreemdende oeuvres van een intellectuele cultuur worden alledaagse goederen en diensten. Duidt de massale reproductie en consumptie ervan slechts op een kwantitatieve verandering, nl. op een groeiende waardering, op meer begrip voor de cultuur, op een democratisering ervan?

De waarheid in literatuur en kunst is altijd onderkend (als ze al onderkend werd) als een waarheid van ‘hogere orde’, die de commerciële orde niet behoorde te storen en dit inderdaad ook niet deed. De verandering in het hedendaagse tijdvak ligt in het verschil tussen de twee sferen en de waarheden daarvan. Het absorptievermogen van de samenleving onttrekt aan de artistieke dimensie haar vijandige inhouden en lijft deze in. Op het gebied der cultuur komt het nieuwe totalitaire stelsel juist tot uiting in een harmoniserende pluraliteit, waarin de meest tegengestelde oeuvres en waarheden vreedzaam naast elkaar kunnen voortleven doordat ze onverschillig staan t.o.v. elkaar. Vóór deze culturele verzoening tot stand kwam, bestonden literatuur en kunst wezenlijk uit een vervreemding, die de tegenspraak in stand hield en bescherming verleende aan het ongelukkig bewustzijn van de verdeelde wereld, de versperde mogelijkheden, de niet-vervulde hoop en de verbroken beloften. Ze waren een redelijke, cognitieve kracht, die in mens en natuur een dimensie onthulde die in de werkelijkheid werd onderdrukt en afgewezen. Hun waarheid lag in de opgeroepen illusie, in het nadrukkelijk scheppen van een wereld waarin de terreur van het leven opgeroepen werd en aan banden gelegd:

overmeesterd door de herkenning. Dát is het wonder in het meesterwerk: het is de tragedie die tot het laatst toe wordt volgehouden, en het einde der tragedie — de onmogelijke oplossing ervan. Te leven naar je liefde en haat, te leven zoals je bent betekent een nederlaag, berusting en dood. De misdaden der samenleving, de hel die de mens voor de mens heeft geschapen, worden onoverwinlijke kosmische krachten.

De spanning tussen het feitelijke en het mogelijke wordt omgezet in een oplosbaar conflict waarbij een verzoening plaatsgrijpt dankzij het oeuvre als *vorm*: schoonheid als ‘promesse de bonheur’. In de vorm van het oeuvre worden de feitelijke omstandigheden in een andere dimensie geplaatst waarin de gegeven werkelijkheid zich toont zoals ze is. Zó onthult ze de waarheid over zichzelf; haar taal is niet langer de taal van bedrog, onwetendheid en onderwerping. Een roman noemt de feiten bij hun naam en hun rijk stort ineen; romans zetten de ervaringen van alledag op hun kop en laten de verminkingen en de vervalsingen ervan zien. Maar kunst heeft dit magische vermogen alleen als vermogen tot negatie. Zij kan haar eigen taal alleen spreken, zolang de beelden die de gevestigde orde ontkennen en weerleggen levend zijn. Flauberts *Madame Bovary* onderscheidt zich van even trieste liefdesgeschiedenissen uit de hedendaagse literatuur door het feit dat in de nederige woordenschat van haar tegenhangster uit het werkelijke leven de beelden van de heldin nog leefden, of doordat zij verhalen las waarin deze beelden nog leefden. Haar angstgevoelens waren haar noodlottig, omdat er geen psychoanalyticus was. En er was geen psychoanalyticus, omdat hij in haar wereld niet in staat geweest zou zijn haar te genezen. Zij zou hem afgewezen hebben als behorend tot de wereld van Yonville die haar vernietigde. Haar geschiedenis was ‘tragisch’, omdat de samenleving waarin die zich afspeelde

onderontwikkeld was, met een seksuele moraal die nog niet vrijgemaakt was en een psychologie die nog geen institutionele vorm had gekregen. De samenleving die nog moest komen heeft haar probleem ‘opgelost’ door het te onderdrukken. Het zou onzin zijn te beweren, dat haar tragedie of die van Romeo en Julia in de moderne democratie is opgelost; maar het zou ook onzin zijn de historische essentie van de tragedie te ontkennen. De technologische werkelijkheid in ontwikkeling ondergraaft niet alleen de traditionele vormen, maar zelfs de basis voor de artistieke vervreemding — d.w.z. zij vertoont de tendens niet alleen bepaalde ‘stijlen’, maar de kern zelf van de kunst machteloos te maken.

Natuurlijk is vervreemding niet het enige kenmerk van kunst. Het formuleren en zeker het analyseren van dit probleem valt buiten het bestek van dit boek; maar ter verduidelijking zijn misschien enige suggesties wel op hun plaats. Gedurende lange perioden der beschaving schijnt de kunst volledig geïntegreerd te zijn in haar samenleving.

Bekende voorbeelden zijn de Egyptische, de Griekse en de gotische kunst; ook Bach en Mozart worden gewoonlijk aangehaald als getuigen voor de ‘positieve’ kant van de kunst. De plaats van het kunstwerk in een pretechnologische en tweedimensionale cultuur verschilt veel met die in een eendimensionale beschaving, maar vervreemding is zowel voor bevestigende als voor ontkennende kunst kenmerkend.

De doorslaggevende factor ligt niet in het psychologische verschil tussen kunst vol vreugde geschapen en kunst uit smart geboren, tussen geestelijke gezondheid en neurose, maar in het verschil tussen de artistieke en de maatschappelijke werkelijkheid. De breuk met deze laatste, de magische of rationele overstijging, is een essentiële

eigenschap van de kunst, zelfs van de meest bevestigende; zij is dus zelfs vervreemd van het publiek waartoe ze zich richt. Ook al waren de tempels of kathedralen voor het volk dat er omheen woonde een zeer vertrouwde verschijning, zij bleven in een ontzagwekkende of verheffende tegenstelling staan tot het dagelijkse leven van de horige, de boer en de ambachtsman — en misschien zelfs van hun meester.

In ritualia gevangen of niet, de kunst sluit de rationaliteit van de negatie in. In haar geavanceerde uitingen is zij de Grote Weigering — het protest tegen dat wat bestaat. De wijzen waarop de mens en de dingen op het toneel verschijnen, zingen, klinken en spreken, zijn manieren om hun feitelijk bestaan aan te tasten, af te breken en te herscheppen. Maar deze manieren van negatie zijn schatplichtig aan de vijandige samenleving waar ze mee verbonden zijn. De wereld van de kunst die ze scheppen blijft ondanks al haar waarheid een privilege en een illusie, gescheiden als ze is van de werksfeer waarin de samenleving zichzelf en haar ellende reproduceert.

In deze vorm handhaaft de kunst zich de gehele negentiende en tot in de twintigste eeuw ondanks alle democratisering en popularisatie. De ‘hogere cultuur’ waarin deze vervreemding gevierd wordt heeft haar eigen riten en haar eigen stijl. De salon, het concert, de opera en het toneel zijn bedoeld om een andere dimensie van de werkelijkheid te scheppen en op te roepen. Om ze bij te wonen moet men zich opmaken als voor een feest; ze snijden de alledaagse ervaring de pas af en transcenderen haar.

Tegenwoordig wordt deze essentiële kloof tussen de kunsten en het alledaagse — wijd open gehouden in de artistieke vervreemding — langzamerhand opgevuld door de oprukkende technologische samenleving. En mét de

verstikking van de artistieke vervreemding wordt op zijn beurt de Grote Weigering geweigerd; de ‘andere dimensie’ wordt opgezogen in het gewone levenspatroon. De oeuvres van vervreemding worden zelf ingelijfd in deze samenleving en doen de ronde als onderdeel van het apparaat dat het gewone levenspatroon verfraait en psychoanalyseert. Zo worden ze reclameboodschappen — ze verkopen iets, schenken rust of winden de mensen op. De neoconservatieve critici van linkse critici van de massacultuur maken het protest tegen Bach als achtergrondmuziek in de keuken, tegen Plato en Hegel, Shelley en Baudelaire, Marx en Freud in de drugstore belachelijk. Zij wijzen in plaats daarvan met nadruk op het feit dat de klassieken het mausoleum hebben verlaten en weer tot leven zijn gekomen, dat op deze wijze de mensen veel meer ontwikkeld zijn geworden. Dat is waar, maar tot leven komend als klassieken, komen zij als anderen dan zichzelf tot leven; ze zijn beroofd van hun antagonistische kracht, van het afstand nemen waarin juist de dimensie van hun waarheid lag. De inhoud en de functie van deze werken zijn op deze manier fundamenteel veranderd. Als ze al eens in tegenspraak waren met de status-quo, dan is deze tegenspraak nu opgeheven.

Maar een dergelijke gelijkschakeling komt historisch gezien te vroeg; er komt een culturele gelijkheid tot stand terwijl tóch de overheersing blijft bestaan. De samenleving elimineert tegelijk met de prerogatieven en privileges der feodaal-aristocratische cultuur ook haar inhoud. Dat de transcenderende waarheden van de schone kunsten en de esthetica van leven en denken slechts voor een handjevol rijke en ontwikkelde lieden toegankelijk waren, was de schuld van een repressieve samenleving. Maar deze schuld wordt niet uitgewist door pocketboeken, leerplicht, langspeelplaten en het afschaffen van avondkleding in schouwburg en concertzaal[1]. De culturele privileges

brachten de onrechtvaardigheid der vrijheid, de tegenspraak tussen ideologie en werkelijkheid en de scheiding tussen intellectuele en materiële productiviteit tot uiting; maar zij zorgden eveneens voor een beschermd rijk waarbinnen de verboden waarheden konden blijven leven met behoud van hun abstracte integriteit — vér van de samenleving die hen onderdrukte.

Nu is deze afstand te niet gedaan — en daarmee de overstijging en de aanklacht. De tekst en de toon liggen nog voor ons, maar de afstand die hen tot ‘Luft von anderen Planeten’[2] maakte is overbrugd. De artistieke vervreemding is even functioneel geworden als de architectuur van de nieuwe schouwburgen en concertzalen waarin zij wordt gebracht. En ook hier zijn het rationele en het kwade onafscheidelijk van elkaar. Ongetwijfeld is de nieuwe architectuur beter, d.w.z. mooier en praktischer dan de wangedrochten van het victoriaanse tijdperk. Maar het is eveneens meer ‘geïntegreerd’ — het culturele centrum wordt een vanzelfsprekend deel van het winkelcentrum, stadscentrum of regeringscentrum. Overheersing heeft een eigen esthetica en democratische overheersing heeft een eigen democratische esthetica. Het is goed dat bijna iedereen de schone kunsten nu bij de hand kan hebben: een draai aan de knop van het toestel, een kleine wandeling naar de drugstore. Door deze verspreiding echter worden ze radertjes in een cultuurmachine die hun inhoud herschept.

Evenals andere wijzen van negatie valt de artistieke vervreemding ten slachtoffer aan de vooruitgang van de technologische rationaliteit. Hoe diep deze verandering gaat en hoe onomkeerbaar ze is wordt duidelijk als we haar zien als een gevolg van de technische vooruitgang.

In het huidige stadium worden de mogelijkheden van mens en natuur opnieuw verwoord in overeenstemming met de

nieuwe hulpmiddelen die voor de verwerkelijking van deze mogelijkheden beschikbaar zijn; in het licht hiervan verliezen de pretechnologische beelden hun betovering.

Hun waarheidswaarde hing grotendeels af van een niet begrepen en niet veroverde dimensie in mens en natuur, van de enge grenzen die aan organisatie en manipulatie gesteld waren, van de ‘harde kern’ die weerstand bood aan integratie. In de volledig ontwikkelde industriële samenleving wordt deze harde kern steeds verder afgeslepen door de technologische rationaliteit. Het is zo klaar als een klontje dat de fysieke transformatie van de wereld een mentale omvorming van haar symbolen, beelden en ideeën met zich meebrengt. Het is zo klaar als een klontje, dat wanneer steden, autosnelwegen en natuurmonumenten de plaats innemen van dorpen, valleien en wouden, dat wanneer motorboten over de meren schieten en vliegtuigen door de luchten snellen — dat deze gebieden dan hun karakter van kwalitatief andere werkelijkheid, van terreinen van tegenspraak verliezen. En daar tegenspraak het werk der Logos is — de rationele confrontatie van ‘dat wat niet is’ met ‘dat wat is’ - moet zij een communicatiemiddel vinden. De strijd om dit medium, of liever gezegd de strijd tegen het opslokken ervan door de overheersende tendens naar één dimensie, komt aan het licht in de avant-gardepogingen om een afstand te scheppen waardoor de artistieke waarheid weer verstaanbaar zou worden.

Bertolt Brecht heeft de theoretische grondslagen voor deze pogingen aangegeven. Het totalitaire karakter van de gevestigde samenleving roept voor de toneelschrijver de vraag op, of het nog wel mogelijk is ‘de hedendaagse wereld in de schouwburg tegenwoordig te stellen’ — d.w.z. haar op zo’n manier tegenwoordig te stellen dat de toeschouwer de waarheid die het stuk wil overbrengen, herkent. Brechts

antwoord hierop is, dat deze wijze van tegenwoordigstellen van de hedendaagse wereld alleen mogelijk is, als zij tegenwoordig wordt gesteld als subject van verandering[3] — als de negativiteitstoestand die ontkend moet worden. Dit is een leer die geleerd en begrepen moet worden en waarnaar men moet handelen; maar het toneel is en behoort vermaak en plezier te zijn. Vermaak en lering zijn niet elkaars tegengestelden; vermaak kan de meest effectieve manier van leren zijn. Om duidelijk te maken wat de werkelijkheid van de hedendaagse wereld achter de ideologische en materiële voorhang is en hoe zij veranderd kan worden, moet het toneel de identificatie van de toeschouwers met de gebeurtenissen op de planken verbreken. Niet invoelen en gevoel, maar afstand nemen en nadenken zijn nodig. Het vervreemdingseffect (‘Verfremdungseffekt’) moet deze ontkoppeling teweegbrengen, waardoor de wereld herkend kan worden in haar ware gedaante. ‘De dingen van het alledaagse leven worden uit de sfeer van het vanzelfsprekende getrokken ...’[4] ‘Dat wat “natuurlijk” is, moet de trekken van het buitengewone aannemen. Alleen op deze wijze kunnen de wetten van oorzaak en gevolg naar voren treden.’[5]

Het vervreemdingseffect wordt niet aan de literatuur opgedrongen. Het is eerder het eigen antwoord van de literatuur op de dreiging van het totale behaviorisme: de poging om de rationaliteit van het negatieve te redden. Bij deze poging reikt de grote ‘conservatief’ der literatuur de radicale activist de hand. Paul Valéry benadrukt dat de poëtische taal zich eenvoudig niet kan distantiëren van de negatie. De verzen van deze taal ‘ne parlent jamais que de choses absentes’.[6] Zij spreken over datgene wat, hoewel het niet aanwezig is, de gevestigde wereld van woord en daad bespookt in de vorm van haar meest streng verboden mogelijkheid: niet de hemel en niet de hel, niet het goede en niet het kwade, maar eenvoudigweg ‘le bonheur’. Op

deze wijze spreekt de poëtische taal over datgene wat van deze wereld is, wat zichtbaar, tastbaar en hoorbaar is in mens en natuur — en over datgene wat niet gezien, niet aangeraakt en niet gehoord wordt. Scheppend en zich bewegend middels een medium dat het afwezige tegenwoordigstelt, is de poëtische taal een taal van het kennen — maar een kennen dat het positieve ondermijnt. In haar cognitieve functie vervult de poëzie de verheven taak van het *denken*: 'de inspanning die datgene in ons doet leven wat niet bestaat'[7]. De 'dingen die afwezig zijn' bij de naam noemen betekent het verbreken van de betovering van de dingen die er wel zijn; bovendien betekent het de invasie van een andere categorie dingen in de gevestigde orde — 'le commencement d'un monde'[8].

Voor het uitdrukken van deze andere orde, die transcendentie binnen de éne wereld inhoudt, is de poëtische taal afhankelijk van de transcenderende elementen in de spreektaal.[9] De algehele mobilisatie echter van alle communicatiemedia voor de verdediging van de gevestigde werkelijkheid heeft de uitdrukkingsmiddelen zodanig gecoördineerd, dat het technisch onmogelijk is geworden transcenderende inhouden over te brengen. Het spookbeeld dat sinds Mallarmé het artistieke bewustzijn angst heeft aangejaagd — de onmogelijkheid om een niet-verzakelijkte taal te spreken, om het negatieve over te brengen — is geen spookbeeld meer. Het is een tastbaar feit geworden.

De echte avant-gardewerken van de literatuur brengen deze breuk met de communicatie over. Met Rimbaud, en later met het dadaïsme en surrealisme, wijst de literatuur zelfs de taalstructuur af, die de gehele beschavingsgeschiedenis door de artistieke en de gewone taal heeft verbonden. Het propositionele systeem[10] (waarbij de zin functioneert als eenheid die de betekenis meedeelt) was het medium

middels hetwelk de twee dimensies der werkelijkheid elkaar konden ontmoeten, zich verstaanbaar konden maken en begrepen konden worden. Het meest verheven dichtwerk en het eenvoudigste proza hadden dit uitdrukkingsmiddel met elkaar gemeen. Toen ‘verbrak [de moderne poëzie] de structuren van de taal en herleidde het taalgebruik tot de fase der *woorden*’.[11]

Het woord weigert het verbindende, verstandige bewind van de zin. Het ondermijnt de vooraf vastgestelde betekenisopbouw en door zelf een ‘absoluut object’ te worden verwijst het naar een onverdraagzame, zichzelf afbrekende wereld — een discontinuüm. Deze ondermijning van de taalstructuur sluit een ondermijning van de natuurbeleving in:

‘De natuur wordt dan een discontinuüm van afgezonderde en schrikwekkende objecten, omdat ze slechts potentiële banden hebben; niemand wijst hun een strikt eigen betekenis, een taak of dienst toe; niemand herleidt hen tot het betekenen van een geesteshouding of van een bedoeling, d.w.z. in laatste instantie van een tederheid ... Deze woordobjecten zonder binding, toegerust met al hun explosieve kracht ... deze poëtische woorden sluiten de mens buiten; er bestaat geen poëtisch humanisme in de moderne poëzie: deze gehoornde taal is een taal vol verschrikkingen, d.w.z. hij brengt de mens in contact niet met de andere mensen, maar met de meest onmenselijke beelden uit de natuur; de hemel, de hel, het heilige, de kindertijd, de krankzinnigheid, de zuivere materie, enz.’[12]

De traditionele bouwstoffen van de kunst (beelden, harmonieën, kleuren) duiken alleen als ‘citaten’ weer op: resten van een vroegere betekenis in een afwijzende context. Zo zijn de surrealistische schilderijen ‘de samenvatting van datgene wat de zakelijkheid onder een

taboe verhult, omdat het aan haar eigen verzakelijkt zijn herinnert en aan het feit dat ze daarmee niet klaarkomt, dat haar rationaliteit irrationeel blijft. Het surrealisme verzamelt wat de zakelijkheid de mens ontzegt; de vertekeningen maken duidelijk welke gevolgen het taboe voor het begeerde had. Het surrealisme is daardoor de redding voor het verouderde; een album vol idiosyncrasieën waarin de aanspraak op geluk, die de mens in zijn eigen getechnificeerde wereld wordt geweigerd, in rook opgaat.’[13]

Welnu, in het oeuvre van Bertolt Brecht blijft de ‘promesse de bonheur’ bewaard die in damesromans en kitsch (maneschijn en de blauwe zee; een melodie en ‘Oost West thuis best’; trouw en liefde) vervat is, doordat hij er een politiek zuurdesem van maakt. Zijn figuren zingen over verloren paradijzen en onuitwisbare hoop (‘Siehst du den Mond über Soho, Geliebter?’ ‘Jedoch eines Tages, und der Tag war blau’; ‘Zuerst war es immer Sonntag’; ‘Und ein Schiff mit acht Segeln’; ‘Alter Bilbao Mond, Da wo noch Liebe lohnt’) — en het lied gaat over wreedheid en hebzucht, uitbuiting, bedrog en leugens. De slachtoffers van het bedrog zingen hoe ze bedrogen werden; maar ze leren de oorzaken daarvan kennen (of hebben ze leren kennen), en slechts als ze de oorzaken leren kennen (en leren hoe ze die aankunnen) heroveren ze de waarheid van hun droom. Aan de pogingen om de grote weigering weer te vangen in de taal der literatuur valt het lot ten deel, opgezogen te worden door datgene waartegen ze gericht zijn. Als moderne klassieken vervullen de avant-garde en de beatniks beiden een vermaaksfunctie zonder dat zij het goede geweten van de mensen van goede wil verontrusten. Deze absorptie wordt door de technische vooruitgang gerechtvaardigd; de weigering wordt weerlegd door het verlichten van de ellende in de hoogindustriële samenleving. De liquidatie van de

hogere cultuur is een bijproduct van de overwinning op de natuur en het steeds verder terugdringen van de schaarste.

De geliefde beelden der transcendentie ontwapenend door ze in de alomtegenwoordige dagelijkse werkelijkheid in te lijven, getuigt deze samenleving ervan hoezeer onoplosbare conflicten hanteerbaar worden — hoezeer tragedie en idylle, archetypische dromen en angsten vatbaar worden gemaakt voor een technische oplossing en ontrafeling. De psychiater ontfermt zich over de Don Juans, Romeo's, Hamlets en Fausts als hij zich ontfermt over Oedipus — hij geneest hen. De heersers over de wereld verliezen hun metafysische trekken. Hun optreden voor de televisie, op persconferenties, in het parlement en op openbare hearings is nauwelijks geschikt voor een ander drama dan dat van de reclame[14], terwijl de gevolgen van hun daden het bereik van het drama te boven gaan. De recepten voor onmenselijkheid en onrechtvaardigheid worden opgesteld door een rationeel georganiseerde bureaucratie die echter in de buurt van haar vitale centrum onzichtbaar wordt. De ziel bevat maar weinig geheimen en verlangens die niet verstandig kunnen worden besproken, geanalyseerd en gepeild. Het alleen-zijn, waardoor juist het individu zich tegenover en boven zijn samenleving in stand kon houden, is technisch onmogelijk geworden. Logische en taalkundige analyse toont aan, dat de oude metafysische problemen schijnproblemen zijn; de vraag naar de 'zin' der dingen kan in andere termen gesteld worden als de vraag naar de betekenis der woorden, en de gevestigde wereld van spreken en handelen kan volmaakt adequate criteria voor het antwoord geven.

Het betreft hier een rationele wereld die alle ontsnappingswegen verspert, alleen al door de belangrijkheid en de mogelijkheden van haar apparaat. De hogere cultuur uit het verleden betekende in haar relatie tot

de realiteit van het dagelijkse leven vele dingen: oppositie en opschik, verontwaardiging en berusting. Maar het was eveneens de verschijningsvorm van het rijk der vrijheid: de weigering zich aangepast te gedragen. Een dergelijke weigering kan niet de pas worden afgesneden zonder een compensatie die méér bevrediging schijnt te geven dan de weigering. De overmeestering en versmelting van de tegengestelden, hetgeen zijn ideologische bekroning vindt in het omzetten van de hogere cultuur in een algemene cultuur, grijpt plaats op de materiële grondslag van toegenomen bevrediging. Dit is ook de grondslag voor een allesomvattende *ontsublimering*.

Artistieke vervreemding is sublimatie. Het roept beelden omtrent situaties in het leven, die niet te verenigen zijn met het gevestigde Realiteitsprincipe, maar die als culturele beelden draaglijk, zelfs opbouwend en bruikbaar worden. Nu wordt dit beeldenspel van haar kracht beroofd. Het inlijven ervan in keuken, kantoor en winkel, en de vrije handel erin ten bate van het zakenleven en het vermaak betekent in zekere zin ontsublimering: de bevrediging via omwegen wordt door de onmiddellijke bevrediging vervangen. Het is evenwel een ontsublimering die door een ‘machtspositie’ aan de kant van de samenleving tot stand wordt gebracht; de samenleving kan zich veroorloven meer dan vroeger toe te staan, omdat haar belangen de meest verborgen drijfveren van haar burgers zijn geworden en omdat het genot dat ze verschaft gunstig is voor de sociale samenhang en tevredenheid. Het Lustprincipe slokt het Realiteitsprincipe op; de seksualiteit wordt bevrijd (of liever geliberaliseerd) in sociaal opbouwende vormen. Dit houdt in dat er repressieve vormen van ontsublimering[15] zijn in vergelijking waarmee de gesublimeerde drijfveren en doelstellingen grotere afwijkingen vertonen, meer vrijheid inhouden en hardnekkiger weigeren de sociale taboes te gehoorzamen. Het blijkt dat op seksueel gebied inderdaad

een dergelijke repressieve ontsublimering werkzaam is: en wel, — evenals bij de ontsublimering der hogere cultuur — als bijproduct van het netwerk van sociale controle in de technologische werkelijkheid, waardoor vrijheden uitgebreid worden terwijl de overheersing hand over hand toeneemt. De samenhang tussen ontsublimering en de technologische samenleving kan misschien het beste toegelicht worden door te laten zien hoe anders de huidige samenleving de energie van de instincten benut.

In deze samenleving is niet alle tijd die besteed wordt aan en met mechanische werktuigen werktijd (d.w.z. onaangename, maar noodzakelijke inspanning) en is niet alle energie die door het gebruik van een machine wordt uitgespaard werkkracht. De mechanisatie heeft ook libido, energie van de levensinstincten, ‘uitgespaard’ — d.w.z. ze heeft verschillende wegen die vroeger voor de libido openstonden om zich te verwerkelijken versperd. Dit is de kern van waarheid in het romantische contrast tussen de moderne reiziger en de rondtrekkende dichter of handwerksman, tussen de lopende band en het handwerk, de oude en moderne stad, fabrieksbrood en brood recht uit de oven, de zeilboot en de buitenboordmotor, enz. Het is waar dat deze romantische pretechnische wereld doortrokken was van ellende, zwaar werk en smerigheid en dat dit op zijn beurt als achtergrond voor alle genoegens en vreugde fungeerde. Maar toch was er een ‘landschap’, een medium voor libido-ervaring, dat niet meer bestaat.

Toen dit verdween (wat historisch op zichzelf een noodzakelijke voorwaarde voor vooruitgang was), werd een gehele dimensie van menselijke activiteit en passiviteit gedeërotiseerd. De omgeving waaruit een individu lust kon putten — die hij als genot verschaffend kon accapareren als een soort verlengstuk van lichaamszones — werd rigoureus ingeperkt. Als gevolg hiervan is de ‘wereld’ der libidineuze

kathexis op dezelfde wijze ingeperkt. Het resultaat is lokalisatie en contractie van de libido, reductie van de erotische ervaring en bevrediging tot een seksuele.[16] Vergelijk bv. eens een vrijage in een wei en in een auto, in een beschaduwd laantje buiten de stadswallen en op straat in Manhattan. In de eerstgenoemde gevallen heeft de omgeving deel aan de kathexis van de libido, is daar een uitnodiging toe en wordt gemakkelijk geërotiseerd. De libido stijgt boven de onmiddellijk erogene zones uit — een niet-repressief sublimatieproces. In tegenstelling hiermee schijnt een gemechaniseerde omgeving een dergelijke zelfoverstijging van de libido te blokkeren. Gehinderd in het streven om het veld van erotische bevrediging te vergroten, wordt de libido minder ‘polymorf’, minder in staat tot erotiek buiten de gelokaliseerde seksualiteit, en deze *laatste* wordt verhevigd.

Terwijl de technologische werkelijkheid op deze wijze de erotische energie vermindert en de seksuele energie opvoert, *perkt ze het bereik der sublimatie in*. Eveneens vermindert zij de *behoefte* aan sublimatie. In het geestelijk apparaat schijnt de spanning tussen datgene wat begeerd wordt en datgene wat wordt toegestaan aanzienlijk verminderd en het lijkt wel alsof het realiteitsprincipe geen allesomvattende en pijnlijke transformatie van de instinctieve behoeften meer nodig heeft. Het individu moet zich aan een wereld aanpassen die van hem niet de verloochening van zijn meest innerlijke behoeften schijnt te eisen — aan een wereld die niet wezenlijk vijandig is.

zó wordt het organisme geconditioneerd tot een spontaan aanvaarden van wat aangeboden wordt. Voor zover de grotere vrijheid eerder een inperking dan een verruiming en ontplooiing der instinctieve behoeften betekent, beïnvloedt het de status-quo van algemene onderdrukking eerder *gunstig* dan *ongunstig* — men zou kunnen spreken over

‘geïnstitutionaliseerde ontsublimering’. Dit schijnt een hoogst belangrijke factor te zijn bij het vormen van de autoritaire persoonlijkheid van onze tijd.

Er is vaak opgemerkt dat de hoogindustriële samenleving met een grotere seksuele vrijheid werkt — ‘werkt’ in deze zin, dat de seksuele vrijheid een marktwaarde krijgt en een factor in de maatschappelijke zeden wordt. Het lichaam mag in de wereld van de alledaagse arbeid vrijelijk zijn seksuele eigenschappen ten toon stellen, zonder dat het ophoudt werkinstrument te zijn. Dit is één van de unieke prestaties van de industriële samenleving — en dit is mogelijk gemaakt doordat het vuile en zware lichamelijke werk verminderd is, doordat goedkope en aantrekkelijke kleding, schoonheidsbehandelingen en lichamelijke hygiëne binnen ieders bereik liggen, doordat de reclame-industrie het nodig heeft, enz. Het ‘sexy’ kantoor- en winkelmeisje en de knappe, mannelijke assistent-bedrijfsleider en verkoper staan in de markt hoog genoteerd en het hebben van de juiste maîtresses — eens het prerogatief van koningen, prinsen en hertogen — maakt het zelfs voor de minder verheven rangen in de zakenwereld eenvoudig om carrière te maken.

Het functionalisme dat op de artistieke toer gaat begunstigt deze ontwikkeling. Door de enorme glazen ramen staan winkels en kantoren open en stellen het personeel ten toon; binnen worden de hoge toonbanken en ondoorzichtige afscheidingen steeds lager. Doordat de massale flatgebouwen en het nieuwe type middenstandswoningen het privé-leven aantasten, wordt de vroegere scheiding tussen het individuele bestaan en het openbare afgebroken en valt er meer licht op de aantrekkelijke eigenschappen van de man of vrouw van een ander.

Deze socialisatie staat niet in tegenstelling tot, maar is een aanvulling op de deërotisatie van de omgeving. Seks is in de werk- en omgangsverhoudingen geïntegreerd en is zodoende meer gericht op (gecontroleerde) bevrediging. De technische vooruitgang en het comfortabeler leven maken het mogelijk, dat er in het geheel van productie en ruil systematisch libidineuze componenten worden opgenomen. Hoezeer het opwekken van de instinct-energie ook onder controle gebeurt (soms zelfs in die mate dat het een wetenschappelijk management van de libido wordt); hoezeer het ook dienst doet als stut voor de status-quo — het blijft bevredigend voor de gemanipuleerde individuen, net zoals het leuk is met een buitenboordmotor te spelen, de gemotoriseerde grasmaaier te besturen en hard te rijden in een auto.

Aan dit mobiliseren en leiden van de libido is het misschien in belangrijke mate te wijten dat men zich vrijwillig onderworpen toont, dat er geen terreur heerst en dat er een vooraf-vastgestelde harmonie bestaat tussen individuele behoeften en sociaal vereiste verlangens, doeleinden en ambities. De technologische en politieke overmeestering van de transcenderende factoren in het menselijk bestaan, die zo karakteristiek is voor de hoogindustriële beschaving, werkt hier dóór in de sfeer van het instinct: bevrediging op een wijze waardoor onderwerping opgeroepen en de redelijkheid van een protest verzwakt wordt.

Het assortiment van sociaal aanvaardbare en gewenste bevrediging wordt aanzienlijk uitgebreid, maar door deze bevrediging wordt het lustprincipe ingeperkt — beroofd van die eisen die niet verenigbaar zijn met de gevestigde samenleving. Lust, op deze wijze aangepast, leidt tot onderwerping.

In tegenstelling tot de genoegens van de aangepaste ontsublimering laat sublimatie het bewustzijn van de ontzeggingen die de repressieve samenleving aan het individu opdringt en zodoende ook de behoefte aan bevrijding intact. Natuurlijk wordt iedere sublimatie door de macht der samenleving opgelegd, maar het ongelukkig bewustzijn van deze macht betekent reeds een doorbreking van de vervreemding. Natuurlijk erkent iedere sublimatie het bestaan van sociale barrières voor de bevrediging van de instincten, maar anderzijds overschrijdt zij deze barrières. Door het onbewuste te censureren en het individu een geweten te geven censureert het superego eveneens de censor, omdat het ontwikkelde geweten niet alleen in het individu maar ook in zijn samenleving het verboden kwaad registreert. Omgekeerd werkt afstomping van het geweten door de bevrediging schenkende vrijheden die een onvrije samenleving verschaft een gelukkig bewustzijn in de hand, waardoor men er gemakkelijk toe komt de euveldaden der samenleving te aanvaarden. Hieraan kan men een afnemende autonomie en een verminderd begrip herkennen. Sublimatie vereist in hoge mate autonomie en begrip; zij vervult een bemiddelende functie tussen het bewustzijn en het onbewuste, tussen de primaire en secundaire processen, tussen het intellect en het instinct, tussen verzaking en opstand. In haar meest zuivere vormen, zoals in het artistieke oeuvre, wordt sublimatie de cognitieve kracht die de overheersing overwint door zich eronder te buigen. Gezien in het licht van de cognitieve functie van deze vorm van sublimatie toont de ontsublimering die in de hoogindustriële samenleving om zich heen grijpt haar waarlijk conformistische gedaante. Deze bevrijding van de seksualiteit (en van de agressiviteit) bevrijdt de instinctieve driften grotendeels van de onvrede en de ontevredenheid, waardoor de repressieve kracht van het nu gangbare soort bevredigingen aan het licht komt. Natuurlijk bestaat er nog een stuk onvrede en staat het gelukkige bewustzijn vrij

wankel — een dun vlies over vrees, frustratie en afschuw. Deze onvrede leent zich uitstekend voor politieke mobilisatie; wordt er geen plaats ingeruimd voor een bewuste ontplooiing, dan zal zij het reservoir van instincten kunnen worden voor een nieuwe fascistische wijze van leven en sterven. Maar er zijn vele manieren waarop de onvrede die onder het gelukkige bewustzijn schuilgaat omgezet kan worden in een bron van kracht en samenhang voor de sociale orde. De conflicten van het verontruste individu schijnen veel gemakkelijker opgelost te kunnen worden dan die conflicten die leiden tot wat Freud noemt het ‘onbehagen in de cultuur’, en zij schijnen meer adequaat te kunnen worden omschreven in termen als ‘de neurotische persoonlijkheid van onze tijd’ dan in de termen van de eeuwige strijd tussen Eros en Thanatos.

De wijze waarop gecontroleerde ontsublimering de opstand der instincten tegen het gevestigde Realiteitsprincipe kan verzwakken kan men duidelijker maken met behulp van de tegenstelling tussen de voorstelling der seksualiteit in de klassieke en romantische literatuur en in onze hedendaagse literatuur. Als men uit de werken die tot in hun wezen en innerlijke vorm bepaald worden door de erotische betrokkenheid een aantal essentieel verschillende voorbeelden kiest zoals Racines ‘Phèdre’, Goethes ‘Wahlverwantschaften’, Baudelaires ‘Les Fleurs du Mal’, Tolstojs ‘Anna Karenina’, dan wordt men daarin telkens weer geconfronteerd met een in hoge mate gesublimeerde, ‘bemiddelde’ en reflexieve vorm van seksualiteit; maar in deze vorm is zij absoluut, onwrikbaar en onvoorwaardelijk. Van meet af aan is het rijk van Eros eveneens dat van Thanatos. Vervulling is vernietiging, niet in morele of sociologische, maar in ontologische zin. Dit staat boven goed en kwaad, boven de sociale zedenleer en blijft op zo’n manier buiten de klauwen van het gevestigde

realiteitsprincipe dat door deze Eros wordt geweigerd en ondermijnd.

In tegenstelling hiermee stoot men overal op ontsublimeerde seksualiteit bij O’Neills alcoholisten en Faulkners wilden, in de ‘Streetcar named Desire’ en onder de ‘Hot Tin Roof’, in ‘Lolita’, in alle verhalen over orgieën in Hollywood en New York en in de avontuurtjes van middenstandsvrouwen. Dit alles is oneindig veel realistischer, gedurfder en ongeremder. Het is part en deel van de samenleving waarin het zich afspeelt, maar nergens een ontkenning ervan. Alles wat er gebeurt, is wild en obsceen, robuust en pikant genoeg, volstrekt immoreel — maar juist daardoor volmaakt onschadelijk.

Nu de seksualiteit bevrijd is van de gesublimeerde vorm waaraan haar onverzoenlijke dromen juist te herkennen waren — een vorm die uit de stijl, de taal waarin het verhaal verteld wordt bestaat — nu wordt de seksualiteit de rivier waarop de bestsellers van de onderdrukking komen afzakken. Van geen der ‘sexy’ vrouwen in de hedendaagse literatuur kan gezegd worden wat Balzac over de hoer Esther zegt: dat zij een tederheid bezat die slechts in de oneindigheid opbloeit. Deze samenleving maakt alles wat zij beroert tot een potentiële bron van vooruitgang *en* uitbuiting, van sleur *en* bevrediging, van vrijheid *en* onderdrukking. De seksualiteit vormt hierop geen uitzondering.

Het idee van een gecontroleerde ontsublimering zou de mogelijkheid insluiten dat de onderdrukte seksualiteit *en* agressiviteit tegelijkertijd vrijgemaakt zouden worden; deze mogelijkheid schijnt niet verenigbaar te zijn met Freuds idee omtrent de vaste hoeveelheid instinct-energie die beschikbaar is om over de twee primaire driften verdeeld te worden. Volgens Freud zou een versterking van de

seksualiteit (libido) noodzakelijkerwijs een verzwakking van de agressiviteit inhouden en omgekeerd. Als echter de sociaal aanvaardbare en aangemoedigde bevrijding van de libido betrekking zou hebben op partiële en gelokaliseerde seksualiteit, zou dit eigenlijk neerkomen op een concentratie der erotische energie en déze ontsublimering zou zeer wel te verenigen zijn met de groei van niet-gesublimeerde én gesublimeerde vormen van agressiviteit. Deze viert hoogtij in de hedendaagse industriële samenleving.

Is dit zó normaal geworden, dat de individuen in de loop van de normale nationale paraatheid gewend beginnen te raken aan het gevaar, dat zij zelf tot stof verpulverd zullen worden? Of leggen zij zich er enkel bij neer omdat ze er nu toch eenmaal weinig aan kunnen doen? In ieder geval is het risico van een niet noodzakelijke en door de mens zelf veroorzaakte vernietiging een stuk van de gewone geestelijke en materiële bagage van de gemeenschap geworden, zodat dit niet meer dienst kan doen om het gevestigde sociale systeem aan te klagen of te weerleggen. Bovendien kan het als behorend tot de gewone uitrusting de mensen zelfs aan dit systeem binden. De economische en politieke samenhang tussen de absolute vijand en de hoge levensstandaard (en de gewenste werkgelegenheid!) is inzichtelijk genoeg, maar ook redelijk genoeg om aanvaard te worden.

Als we aannemen dat de Vernietigingsdrift (in laatste instantie: de Doodsdrift) een groot deel levert van de energie die de technische verovering op mens en natuur mogelijk maakt, ziet het er naar uit, dat het groeiend vermogen van de samenleving om de technische vooruitgang te manipuleren eveneens het *vermogen om dit instinct te manipuleren en te controleren*, d.w.z. het ‘op productieve wijze’ te bevredigen, vergroot. Dan zou de

sociale samenhang op het diepste instinctieve niveau versterkt worden. De slachtoffers zouden dan het grootste risico en zelfs een feitelijke oorlog niet alleen in machteloosheid aanvaarden, maar zelfs instinctief goedkeuren. Ook hier zouden we gecontroleerde ontsublimering hebben.

Op deze manier wordt geïnstitutionaliseerde ontsublimering een aspect van de 'verovering op de transcendentie' zoals die door de eendimensionale samenleving is bereikt. Precies zoals deze samenleving de neiging heeft de oppositie (het kwalitatieve verschil]) op het terrein van de politiek en de hogere cultuur terug te dringen en zelfs te absorberen, evenzo gaat ze te werk in de instinctieve sfeer. Het gevolg is dat de geestelijke organen die de mens in staat stellen om de contradicties en de alternatieven vast te stellen atrofiëren en dat in de enig overblijvende dimensie van de technologische rationaliteit het *gelukkig bewustzijn* de overhand krijgt.

Hierin komt het geloof tot uiting dat het werkelijke ook het verstandige is en dat, ondanks alles, het gevestigde systeem in alle noden voorziet. In het productieapparaat vindt het volk, van hogerhand geleid, het doelmatige subject van denken en doen, waaraan hun persoonlijk denken en doen overgeleverd kan en moet worden. En in deze overdracht neemt het apparaat ook de rol van morele instantie op zich. Het geweten wordt door de dingwording, door de algemene noodzaak der dingen schoongewassen. Binnen deze algemene noodzaak is er geen plaats voor schuld. Eén man kan het teken geven waarop honderdduizenden mensen worden geliquideerd, kan zich daarna vrijpraten van gewetensbezwaren en nog lang en gelukkig leven. De antifascistische machten die het fascisme op de slagvelden hebben overwonnen, plukken de vruchten van de arbeid der nazigeleerden, -generaals en -

ingenieurs; historisch gezien hebben zij het voordeel van het nakomertje. Wat oorspronkelijk de gruwelen der concentratiekampen waren, wordt nu de praktijk bij de opleiding van mensen voor abnormale omstandigheden: een menselijk bestaan onder de grond en een dagelijkse dosis radioactief voedsel. Een christelijk predikant verkondigt, dat het niet met de christelijke beginselen in strijd is je buurman met alle geweld uit je schuilkelder te houden. Een andere christelijke predikant spreekt zijn collega tegen en zegt dat het er wel mee in strijd is. Wie heeft gelijk? Weer etaleert de technologische rationaliteit haar neutraliteit ten opzichte van de politiek en wéér etaleert ze haar onoprechtheid, want in beide gevallen dient ze de politiek der overheersing.

‘De wereld der concentratiekampen ... was geen uitzonderlijk monsterlijke samenleving. Wat we daar zagen was het beeld en in zekere zin de kwintessens van de helse samenleving waarin wij iedere dag weer ondergedompeld worden.’[17]

Het ziet er naar uit dat zelfs de meest afgrijselijke buitensporigheden op z’n manier verdrongen kunnen worden, dat ze in de praktijk geen gevaar meer vormen voor de samenleving. Ofwel, als ze doorbreken veroorzaken ze functionele storingen in het individu (zoals het geval was bij één Hiroshima-piloot), maar verstoren ze het functioneren der samenleving niet. Een psychiatrische inrichting vangt de storing op.

Het gelukkig bewustzijn kent geen grenzen — het ontwerpt spelletjes met dood en verminking waarin pret, teamwork en strategisch belang samengaan en zich vermengen tot een profijtelijke sociale harmonie. De ‘Rand Corporation’, waarin de wetenschap, de research, de krijgsmacht, het geestelijk klimaat en het goede leven verenigd zijn, geeft in RAND-om News (deel 9, nr. 1) onder de titel *Better Safe than Sorry* een

verslag over dergelijke spelletjes waar de schranderheid de vlag is die elke lading dekt. De raketten staan klaar, de H-bom ligt te wachten, de ruimteschepen zijn de lucht in en het probleem is: ‘hoe de natie en de vrije wereld te beschermen’. Bij dit alles lopen de militaire strategen bezorgd rond, want ‘de prijs voor het nemen van risico, voor het experimenteren en voor een foutieve beslissing kan schrikbarend hoog zijn’. Maar dan snelt RAND toe; RAND biedt de helpende hand en ‘er komen leuzen als RAND’s SAFE in het beeld’. Het beeld, waarbinnen ze optreden, wordt vaag gehouden. Het is een beeld waarin ‘de wereld een kaart wordt, projectielen louter symbolen [lang leve de geruststellende kracht der symboliek!] en oorlog alleen maar [alleen maar!] plannen en berekeningen op papier ... In dit beeld heeft RAND de wereld omgevormd tot een interessant technologisch spel en we kunnen herademen: de ‘militaire strategen kunnen zonder gevaar waardevolle “synthetische” ervaring opdoen’.

Spelregels

Om het spel te kunnen begrijpen moet men meespelen, want begrip ligt ‘in de ervaring’.

Omdat SAFE-spelers uit bijna alle afdelingen van zowel RAND als de luchtmacht komen, kunnen we in de Blauwe Groep een natuurkundige, een ingenieur en een econoom aantreffen. De Rode Groep zal een soortgelijke samenstelling vertonen.

De eerste dag wordt besteed aan een gezamenlijke instructie over de bedoeling van het spel en aan het bestuderen van de spelregels. Wanneer tenslotte de groepen in hun eigen groepskamers rond de landkaarten zitten, begint het spel. Iedere groep ontvangt van de Spelleider haar politieke berichtgeving. Deze mededelingen die

meestal door een lid der Controle Groep worden opgesteld, behelzen een beoordeling van de situatie waarin de wereld op het moment van het spel zich bevindt, enige informatie over de politiek van de andere groep, de doeleinden die de groep zal moeten nastreven en de begroting waar ze zich aan te houden heeft. (De politiek wordt voor ieder spel veranderd zodat een groot aantal strategische mogelijkheden wordt onderzocht.) In ons hypothetisch spel is het het doel van Blauw gedurende het hele spel een afschrikwekkende macht te handhaven — d.w.z. een krijgsmacht in stand te houden die in staat is Rood af te straffen, zodat Rood niet graag een aanval zal wagen. (Bovendien ontvangt Blauw enige informatie omtrent de tactiek van Rood.)

De tactiek van Rood is erop gericht een militair overwicht op Blauw te bereiken.

De begrotingen van Blauw en Rood zijn te vergelijken met echte defensiebegrotingen ...

Het is een geruststellend idee te weten, dat het spel sinds 1961 bij RAND wordt gespeeld: ‘in de labyrinten van onze kelders — ergens onder de snackbar’ en dat ‘er op de muren van de Rode en Blauwe Kamer lijsten hangen van de verkrijgbare wapens en ijzerwaren die de partijen kopen ... Bij elkaar vermelden deze zo ongeveer zeventig verschillende artikelen’. Er is een ‘Spelleider’ die de spelregels uitlegt, want hoewel ‘de spelregels tezamen met de diagrammen en tekeningen 66 bladzijden beslaan’, rijzen er onvermijdelijk moeilijkheden tijdens het spel. De Spelleider heeft nog een andere belangrijke functie: ‘zonder vooraf de spelers te waarschuwen’ ‘veroorzaakt hij een oorlog om een idee te krijgen van de doelmatigheid der bestaande strijdkrachten’. Maar daarna verschijnt er een mededeling: ‘Koffie, Gebak en Ideeën’. Relaxen! Het ‘spel

wordt voortgezet met de volgende perioden — tot 1972, wanneer het beëindigd wordt. Dan begraven de Rode en Blauwe Partij hun projectielen en komen onder het genot van koffie met gebak samen voor de “post mortem” vergadering’. Maar wees niet al te zeer gerust: er bestaat ‘één situatie in de werkelijke wereld die niet doeltreffend naar “SAFE” overgeheveld kan worden’ en dat is: ‘onderhandelingen’. Wij zijn er dankbaar voor: de enige hoop die ons in de situatie in de werkelijke wereld nog rest, ligt buiten het bereik van RAND.

Het is zo klaar als een klontje dat het rijk van het Gelukkig Bewustzijn geen plaats bied aan schuldgevoelens; de berekening zorgt wel voor het geweten. Wanneer het geheel op het spel staat, bestaat er slechts één misdaad: het geheel afwijzen of niet verdedigen. Misdaad, schuld en schuldgevoelens worden een privé-aangelegenheid. Freud liet in de psyche van het individu de misdaden der mensheid zien, in de geschiedenis van het individuele geval de geschiedenis van het geheel. Deze noodlottige schakel wordt met succes verdonkeremaand. Zij die zichzelf met het geheel identificeren, die een plaats als leider en verdediger van het geheel hebben ingenomen, kunnen zich vergissen, maar ze kunnen geen kwaad doen — ze zijn niet schuldig. Ze kunnen weer schuldig worden als deze identificatie wegvalt, als ze verdwenen zijn.

[1] Om misverstand te voorkomen: binnen hun mogelijkheden zijn pocketboeken, leerplicht en langspeelplaten werkelijk een weldaad.
[2] Stefan George, in Arnold Schönbergs Kwartet in Fis Mineur. Zie Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik* (Tübingen 1949) 19 vv.
[3] Bertolt Brecht, *Schriften zum Theater* (Berlin-Frankfurt 1957) 7, 9.

[4] Ibid. 76.
[5] Ibid. 63.
[6] Paul Valéry, Poésie et Pensée Abstraite, in: *Oeuvres I* (Paris 1957) 1324.
[7] 'le travall qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas': Ibid. 1333.
[8] Ibid. 1327 (met betrekking tot de taal der muziek).
[9] Zie hoofdstuk 7.
[10] Zie hoofdstuk 5.
[11] 'détruisait les rapports du langage et ramenait le discours à des stations des *mots*' Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture* (Paris 1963) 72 (cursivering van Marcuse).
[12] 'La Nature y devlent un discontinu d'objets solitaires et terribles, parce qu'ils n'ont que des liaisons virtuelles; personne ne choisit pour eux un sens privilégié ou un emploi ou un service, personne ne les réduit à la signification d'un comportement mental ou d'une intention, c'est-à-dire finalement d'une tendresse ... Ces mots-objets sans liaison, parés de toute la violence de leur éclatement ... ces mots poétiques excluent les hommes; il n'y a pas d'humanisme poétique de la modernité: ce discours debout est un discours plein de terreur, c'est-à-dire qu'il met l'homme en liaison non pas avec les autres hommes, mais avec les images les plus inhumaines de le Nature; le ciel, l'enfer, le sacré, l'enfance, la folie, la matière pure, etc.' Ibid. pag. 73 vv.
[13] 'sind der Inbegriff dessen, was die Sachlichkeit mit einem Tabu zudeckt, weil es sie an Ihr eigenes dinghaftes Wesen gemahnt und daran, dass sie nicht damit fertig wird, dass ihre Rationalität irrational bleibt. Der Surrealismus sammelt ein, was die Sachlichkeit den Menschen versagt; die Entstellungen bezeugen, was das Verbot dem Begehrten antat. Durch sie errettete er das Veraltete, ein Album von Idiosynkrasieen, in denen der Glücksanspruch verraucht, den die Menschen in ihrer eigenen technifizierten Welt verweigert finden.' Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur* (Berlin

1958) 160.
[14] De legendarische revolutionaire held, die zelfs televisie en pers kan tarten, bestaat nog wel — zijn wereld is die van de ‘onderontwikkelde’ landen.
[15] Zie mijn boek *Eros and Civilization* (Boston 1954), speciaal hoofdstuk X.
[16] In overeenstemming met de terminologie die in de latere werken van Freud wordt gebruikt: seksualiteit als een ‘gespecialiseerde’ partiële drift; eros als die van het gehele organisme.
[17] E. Ionesco in *Nouvelle Revue Française*, juli 1956, geciteerd in ‘London Times Literary Supplement’, 4 maart 1960. Herman Kahn doet in een RAND-studie uit 1959 (RM-2206-RC) het voorstel: ‘er zou een studie gemaakt moeten worden over de vraag hoe groepen mensen in leven kunnen blijven onder omstandigheden die overeenkomen met die in overbevolkte schuilkelders (concentratiekampen, volgepropte goederenwagons waar Russen en Duitsers zich van bedienden, troepenschepen, overbezette gevangenissen ... enz.) Men zou enige nuttige grondbeginselen kunnen vinden en deze kunnen aanpassen aan het schuilkelderprogramma.’

<<< Hoofdstuk 2 Hoofdstuk 4 >>>
Inhoudsopgave

Herbert Marcuse
De eendimensionale mens
Hoofdstuk 4

IV. Het afsluiten van de wereld van de taal

‘Dans l’état présent de l’Histoire, toute écriture politique ne peut que confirmer un univers policier, de même toute écriture intellectuelle ne peut qu’instituer une para-litérature, qui n’ose plus dire son nom.’
‘In de huidige fase der geschiedenis kan ieder politiek geschrift slechts een bevestiging zijn van een politiewereld, net zoals ieder intellectueel geschrift slechts een para-literatuur te voorschijn kan brengen die haar naam niet meer durft te noemen.’
Roland Barthes

Het Gelukkig Bewustzijn — het geloof dat het werkelijke redelijk is en dat het systeem het benodigde verschaft — weerspiegelt het nieuwe conformisme dat een facet is van de technologische rationaliteit, vertaald in sociaal gedrag. Het is nieuw, omdat het nog nooit zó rationeel was. Het schraagt een samenleving die de meer primitieve irrationaliteit der voorgaande stadia heeft beperkt (en in haar meest ontwikkelde gebieden geëlimineerd), die meer planmatig dan vroeger het leven verlengt en beter maakt. De totale vernietigingsoorlog heeft nog niet plaatsgegrepen; de uitroeiingskampen van de nazi’s zijn afgeschaft. Het Gelukkig Bewustzijn verdringt de samenhang. Het martelen heeft weer als normale zaak zijn intrede gedaan, maar in een koloniale oorlog die plaats grijpt in het grensgebied der beschaafde wereld. En daar wordt het met een goed geweten gedaan, want oorlog is nu eenmaal oorlog. En deze oorlog is trouwens ook nog marginaal — hij brengt alleen

maar verwoesting aan in de ‘onderontwikkelde’ landen. Overal elders heerst vrede.

De macht die deze samenleving heeft gekregen over de mens, wordt dagelijks door haar doelmatigheid en productiviteit vrijgesproken. Als ze al alles waarmee ze in aanraking komt, assimileert, als ze de oppositie inpalmt, als ze een spelletje speelt met de tegenspraak, laat ze toch daarmee duidelijk haar culturele superioriteit zien. En op dezelfde wijze worden haar overvloed en het ‘hoge niveau van welvarendheid’ bewezen door de vernietiging van hulpbronnen en de overvloedige productie van waardeloze rommel; ‘de Gemeenschap zit er té warmpjes bij dan dat ze zich er iets van aan zou trekken! ’[1]

De taal van het totale bestuur

Een dergelijke welvarendheid, de productieve bovenbouw op de ontevreden grondslag van de samenleving, dringt door in de ‘media’ die tussen de heren en hun knechten bemiddelen. Haar publiciteitsmensen geven vorm aan de wereld van de communicatie waarin het eendimensionale gedrag zichzelf uitdrukt. Haar taal getuigt van identificatie en éénwording, van de systematische oproep tot positief denken en doen, van de gezamenlijke aanval op transcendente, kritische begrippen. In de heersende spreekwijzen zien we de tegenstelling tussen tweedimensionale, dialectische denkwijzen en het technologische gedrag of de sociale ‘denkgewoonten’.

Bij het uitdrukken van deze denkgewoonten bestaat er een neiging de spanning tussen verschijningsvorm en werkelijkheid, feit en factor, hoofd- en bijzaak weg te laten. De elementen van autonomie, ontdekking, bewijs en kritiek treden terug voor de aanduiding, de bewering en de navolging. Magische, autoritaire en rituele elementen

doordringen spraak en taal. Het taalgebruik wordt beroofd van de bemiddelingen die de fasen van het cognitieve proces en de cognitieve evaluatie behelzen. De begrippen die de feiten omvatten en zodoende de feiten transcenderen, verliezen hun authentieke taalkundige weergave. Zonder deze bemiddelingen is de taal geneigd de onmiddellijke identificatie van rede en feit, van waarheid en gevestigde waarheid, van wezen en bestaan en van het ding en zijn functie uit te drukken en te bevorderen.

Deze identificaties, die reeds als een trek van het operationalisme naar voren kwamen,[2] verschijnen weer ten tonele als een kenmerk van het taalgebruik in het sociale gedrag. Hier biedt het functionaliseren van de taal een helpende hand bij het verdringen van non-conformistische elementen uit de structuur en beweging van de spraak. Woordenschat en syntaxis worden gelijkelijk aangetast. De samenleving drukt haar wensen direct in het taalmateriaal uit, maar niet zonder oppositie; de volkstaal valt vol wrok, met uitdagende humor het officiële en semi-officiële taalgebruik aan. Zelden zijn slang en omgangstaal zó creatief geweest. Het is alsof de gewone man (of zijn anonieme woordvoerder) in zijn spreken zijn menselijkheid stelt tegenover de heersende machten, alsof de afwijzing en de opstand, in de politieke sfeer de kop ingedrukt, losbarsten in de woordenschat die de dingen bij hun naam noemen: ‘headshrinker’ en ‘egghead’, ‘boob tube’, ‘think tank’, ‘beat it’ en ‘dig it’ en ‘gone, man, gone’.[i] De defensielaboratoria en de uitvoerende organen, de regeringen en de apparaten, de controleurs en de managers, de efficiency-experts en de politieke schoonheidssalons (die de leiders een passende make-up geven) spreken echter een andere taal en het ziet er naar uit dat zij voorlopig het laatste woord hebben. En dát woord geeft de bevelen en organiseert, zet de mensen ertoe aan iets te doen, te kopen en te aanvaarden. Het wordt overgebracht in een stijl die

een echte taalschepping is: een syntaxis waarin de structuur van de zin zodanig is ingeperkt en ineengedrongen dat er geen spanning, geen ‘ruimte’ meer is tussen de zinsdelen. Deze taalvorm strijdt met een ontplooiing van de betekenis. Ik zal nu proberen deze stijl toe te lichten.

De grondtrek van het operationalisme — nl. het begrip synoniem te maken met de overeenkomstige reeks operaties[3] — duikt weer op in de neiging van de taal ‘de namen der dingen tegelijkertijd als een aanwijzing te beschouwen voor hun wijze van functioneren en de namen van eigenschappen en processen als een symbool voor het apparaat, dat gebruikt wordt om ze te ontdekken of te veroorzaken’.[4] Dit is een technologische denktrant waarin gemakkelijk ‘dingen met hun functies geïdentificeerd’ worden.[5]

Als denkgewoonte buiten de wetenschappelijke en technische taal vormt een dergelijk denktrant de uitdrukking van een specifiek sociaal en politiek behaviorisme. In deze behavioristische wereld vallen woorden en begrippen gemakkelijk samen, of liever gezegd wordt het begrip gemakkelijk opgeslokt door het woord. Het eerste heeft geen andere inhoud dan die welke door het woord in het publieke en gestandaardiseerde gebruik wordt aangeduid en men gaat er van uit dat het woord geen andere weerklank vindt dan het publieke en gestandaardiseerde gedrag (reactie). Het woord wordt een *gemeenplaats* en als gemeenplaats heerst het over spreken of schrijven; op deze wijze sluit de communicatie reeds bij voorbaat een werkelijke ontplooiing van de betekenis uit.

Natuurlijk bevat elke taal ontelbare termen die geen ontplooiing van hun betekenis nodig hebben, zoals de termen die voorwerpen en instrumenten uit het dagelijks leven, zichtbare natuur, vitale behoeften en verlangens

aanduiden. Deze termen worden door iedereen begrepen, zodat zij alleen al bij hun verschijnen onmiddellijk een antwoord (linguïstisch of operationeel), aangepast aan de pragmatische context waarin ze gebruikt worden, oproepen.

Met betrekking tot termen die dingen of gebeurtenissen buiten deze niet-controversiële context aanduiden, ligt de situatie heel anders. Hier brengt het functionaliseren van de taal een verkorting van betekenis tot uiting, die ook politiek gezien van belang is. De namen van de dingen zijn niet alleen ‘een aanwijzing voor hun wijze van functioneren’, maar hun (feitelijke) wijze van functioneren bepaalt en ‘omsluit’ ook de betekenis van het ding, door andere wijzen van functioneren uit te sluiten. Het zelfstandig naamwoord beheerst op een autoritaire en totalitaire manier de zin, en de zin wordt een verklaring die aanvaard moet worden; het verzet zich tegen een bewijs, voorbehoud, ontkenning van zijn gecodificeerde en uitdrukkelijke betekenis.

Op de knooppunten van de wereld van het officieel geaccepteerde taalgebruik staan analytische proposities die zichzelf geldig verklaren; ze werken als magisch-rituele formules. Telkens weer in de geest van de toehoorder ingehamerd, hebben ze als resultaat dat deze ingesloten wordt binnen de cirkel van de voorwaarden die de formule voorschrijft.

Ik heb reeds gewezen op de hypothese, die zichzelf geldig verklaart, als propositionele vorm in de wereld van het politieke taalgebruik.[6] Zelfstandige naamwoorden als ‘vrijheid’, ‘gelijkheid’, ‘democratie’ en ‘vrede’ impliceren, analytisch gezien, een bepaalde reeks attributen; onveranderlijk verschijnen deze zodra het zelfstandig naamwoord wordt uitgesproken of geschreven. In het Westen bestaat de analytische predicaatsvorming uit termen als vrijheid van onderneming, initiatief, verkiezingen,

individu; in het Oosten uit termen als arbeiders en boeren, opbouw van communisme of socialisme, afschaffing van de vijandige klassen. Aan beide kanten is het niet correct of wordt het propaganda genoemd als het taalgebruik boven de gesloten analytische structuur uitgaat, hoewel de methoden de waarheid op te leggen en de strafmaten zeer uiteenlopen. In deze wereld van officieel taalgebruik speelt het spreken zich af in synoniemen en tautologieën; in feite beweegt het zich nooit in de richting van het kwalitatieve verschil. De analytische structuur isoleert het overheersende zelfstandige naamwoord van die van zijn betekenisinhouden, welke het algemeen aanvaarde gebruik van het zelfstandige naamwoord in verklaringen van politiek en openbare mening ongeldig zouden kunnen maken of op zijn minst zouden kunnen verstoren. Het geritualiseerde begrip wordt immuun gemaakt voor tegenspraak.

Zodoende kan het feit dat het huidige soort van vrijheid slavernij is en dat het huidige soort van gelijkheid van bovenaf opgelegde ongelijkheid is, niet meer uitgedrukt worden, omdat deze begrippen gesloten definities hebben in termen van de machten die de respectieve werelden van taalgebruik vorm geven. Het resultaat is de bekende taal van Orwell (‘oorlog is vrede’ en ‘vrede is oorlog’ enz.), die in geen geval alleen maar bij een terroristisch totalitair stelsel behoort. Bovendien doet het niet minder aan Orwell denken dat de tegenspraak niet uitgesproken wordt in de zin, maar in het zelfstandig naamwoord opgesloten zit. Dat een politieke partij die voor de verdediging en groei van het kapitalisme werkt, ‘socialistisch’, een despotisch bewind ‘democratisch’ en een door manipulatie verkregen verkiezing ‘vrij’ worden genoemd, zijn vertrouwde linguïstische — en politieke — verschijnselen die reeds lang vóór Orwell optraden.

Betrekkelijk nieuw is het algemeen aanvaarden van deze leugens door de openbare en persoonlijke mening, het verdonkeremanen van hun monsterlijke inhoud. De verbreiding en het succes van deze taal getuigen van de zege der samenleving over de contradicties die ze bevat; ze worden herhaaldelijk uitgesproken zonder dat het sociale systeem uit elkaar springt. En het is juist de openlijk gemanifesteerde lawaaierige contradictie, die tot slogan en reclamemiddel wordt gemaakt. De ingekorte syntaxis verkondigt luide de verzoening der tegengestelden door ze in een stevige en vertrouwde structuur samen te voegen. Ik zal trachten aan te tonen dat de 'schone bom' en de 'onschadelijke radioactieve neerslag' slechts de extreme scheppingen zijn van een normale stijl. Eens als de grootste fout tegen de logica beschouwd, verschijnt de tegenspraak nu als een beginsel van de logica der manipulatie: een realistische karikatuur van de dialectiek. Deze logica hoort bij een samenleving die het zich kan veroorloven de logica naast zich neer te leggen en met de vernietiging te spelen, een samenleving met een technologische heerschappij over geest en stof. De wereld van het taalgebruik waarin de tegenstellingen worden verzoend, heeft een stevige basis voor een dergelijke éénwording: haar weldadige verwoestende werking. Levenssferen die vroeger aan elkaar vijandig waren, worden door de volledige commercialisering met elkaar verbonden en deze verbinding komt tot uiting in het vlotte linguïstisch aan elkaar hechten van tegenstrijdige spraakcomponenten. Voor een geest die nog niet 'geconditioneerd' genoeg is, lijkt veel uit het openbaar gesproken en gedrukte woord volkomen surrealistisch. Koppen in de trant van 'Labor is Seeking Missile Harmony'[7] en advertenties voor zaken als een 'Luxury Fall-Out Shelter'[8] kunnen nog de naïeve reactie oproepen dat 'Labor', 'Missile' en 'Harmony' onverzoenbare tegenstellingen zijn en dat geen enkele logica en geen enkele taal in staat zal kunnen zijn luxe en radioactieve

neerslag op een correcte wijze samen te voegen. De logica en de taal worden echter volmaakt redelijk als we horen, dat er aan een ‘onderzeeër, voortgedreven door atoomkracht en toegerust met geleide projectielen’ ‘een prijskaartje van $ 120.000.000 hangt’ en dat het schuilkeldertype van $ 1.000 ingericht is met ‘vloerbedekking, scrabble en televisie’. De bevestigende kracht ligt niet zozeer in het feit dat er door deze taal verkocht wordt (het schijnt dat de business met de radioactieve neerslag niet zo goed ging), maar veeleer in het feit dat het een gunstige invloed heeft op de onmiddellijke identificatie van het particuliere met het algemeen belang, van het zakenleven met de nationale zaak en van voorspoed met het vernietigingspotentieel. Het is alleen maar een ‘uitglijden’ van de waarheid, als een schouwburg Strindbergs Dodendans aankondigt als een: ‘speciale verkiezingsavond-uitvoering’.[9] De aankondiging laat de samenhang in een minder ideologische vorm zien dan normaliter wordt toegestaan.

De versmelting der tegengestelden waardoor de commerciële en politieke stijl wordt gekenmerkt, is een van de vele methoden waarmee het taalgebruik en de communicatie zich immuun maken voor uitingen van protest en weigering. Hoe kunnen een dergelijk protest en een dergelijke weigering de juiste woorden vinden, als de organen van de gevestigde orde toegeven en reclameachtig verkondigen dat vrede eigenlijk op het randje van de oorlog ligt, dat er aan de meest afgrijselijke wapens een winstgevend prijskaartje hangt en dat de schuilkelder gezelligheid kan verspreiden? Door haar contradicties als bewijs voor haar waarheid tentoon te stellen, sluit deze wereld van het taalgebruik zich af voor ieder ander taalgebruik dat niet haar eigen termen gebruikt. En door haar vermogen alle andere termen aan die van haarzelf gelijk te schakelen, biedt ze het uitzicht waarin de grootst mogelijke verdraagzaamheid met de grootst mogelijke

eenheid gepaard gaat. Desalniettemin legt haar taal getuigenis af van het repressieve karakter van deze eenheid. Deze taal spreekt in constructies die aan de toehoorder de vertekende en ingeperkte betekenis, de geblokkeerde ontvouwing van de inhoud en het aanvaarden van wat aangeboden wordt in de vorm waarin het aangeboden wordt, opdringen.

Het analytisch uitzeggen van een predicaat is zo'n constructie die onderdrukking in de hand werkt. Het feit dat een bepaald zelfstandig naamwoord bijna altijd verbonden wordt met dezelfde 'verklarende' bijvoeglijke naamwoorden en attributen, maakt de zin tot een hypnotische formule die, eindeloos herhaald, de betekenis in de geest van de toehoorder vastlegt. Deze denkt niet meer aan een wezenlijk andere (en mogelijkerwijs ware) uitleg van het zelfstandige naamwoord. Verderop zullen we nog andere constructies bekijken waarin het autoritaire karakter van deze taal aan het licht komt. Zij hebben een in elkaar geschoven en ingeperkte syntaxis gemeen, die de ontplooiing van de betekenis afsnijdt door gefixeerde beelden te scheppen, die zich met een overweldigende en versteende concreetheid opdringen. Het is de overbekende techniek van de reclame-industrie waar het methodisch wordt gebruikt om 'een "image" op te bouwen', een image dat in het bewustzijn en aan het product blijft hangen, en gunstig inwerkt op de verkoop van de mensen en goederen. Spreken en schrijven worden gegroepeerd rondom 'pakkende koppen' en 'blikvangers' die de image overbrengen. Deze image kan 'vrijheid' zijn of 'vrede' of 'de aardige vent' of 'de communist' of 'Miss Rheingold'. De lezer of toehoorder wordt verondersteld er een vaste structuur van instituties, geesteshoudingen en aspiraties mee te verbinden (en doet dit ook) en hij moet op een vaste, specifieke manier reageren.

Ziet men van de betrekkelijk onschadelijke handelssfeer af, dan zijn de gevolgen nogal ernstig, want een dergelijke taal is tegelijkertijd ‘intimidatie en verheerlijking’.[10] Proposities nemen de vorm aan van suggestieve geboden — ze roepen eerder iets op dan dat ze iets bewijzen. Het uitzeggen van een predicaat krijgt het karakter van een voorschrift; de gehele boodschap heeft een hypnotisch karakter. Tegelijkertijd heeft het de kleur van een valse vertrouwdheid — het resultaat van een voortdurende herhaling en van een zorgvuldig geleide populaire directheid van de communicatie. Deze richt zich direct tot de ontvanger — zonder de afstand van status, opleiding of ambt — en zoekt hem of haar op in de informele sfeer van zitkamer, keuken en slaapkamer.

Diezelfde vertrouwdheid wordt bereikt met de gepersonaliseerde taal die een belangrijke rol speelt in de ontwikkelde communicatie.[11] Het gaat over ‘uw’ afgevaardigde op het congres, ‘uw’ autosnelweg, ‘uw’ eigen kruidenier, ‘uw’ krant; het wordt ‘u’ thuisbezorgd, men nodigt ‘u’ uit enz. Op dezelfde wijze worden van bovenaf opgelegde, algemene standaardartikelen en functies voorgesteld als waren zij ‘speciaal voor u’. Het maakt weinig verschil of de individuen die op deze wijze worden aangesproken, erin geloven of niet. Het succes ervan is er een aanwijzing voor dat het gunstig werkt op de zelfidentificatie van de individuen met de functies, die zij en de anderen vervullen.

In de meest ontwikkelde sectoren van de functionele en gemanipuleerde communicatie dringt de taal in werkelijk opvallende constructies de autoritaire identificatie van persoon en functie op. Het tijdschrift ‘Time’ kan als een extreem voorbeeld van deze trend dienen. Het gebruik van de verbogen genitief laat individuen zien als loutere aanhangsels of eigenschappen van hun plaats van

herkomst, hun baan, hun werkgever of firma. Ze worden aangeduid als ‘Virginia’s Byrd’, ‘U.S. Steel’s Blough’ en ‘Egypt’s Nasser’. Een attributieve constructie met verbindingsstreepjes schept een vast syndroom:

‘Georgia’s high-handed, low-browed governor ... had the stage all set for one of his wild political rallies last week.’

De gouverneur[12], zijn functie, zijn fysieke trekken en zijn politieke praktijken worden samengesmolten tot een ondeelbaar en onveranderlijk blok, dat met zijn natuurlijke onschuld en directheid de geest van de lezer overmeestert. De constructie laat geen ruimte over voor onderscheid, ontwikkeling en differentiatie van de betekenis: ze beweegt en leeft slechts als een geheel. Beheerst door dergelijke gepersonaliseerde en hypnotische beelden kan het artikel verder gerust zelfs essentiële informatie geven. Het verslag valt veilig binnen het goed geredigeerde kader van een min of meer belangwekkend verhaal zoals dat door de politiek van de uitgever omschreven is.

Het gebruik van korte constructies met een verbindingsstreep is wijd en zijd verbreid. Zoals bv. ‘brush-browed’ Teller, de ‘vader van de H-bom’, ‘bult-shouldered missileman’ von Braun, een ‘science-military dinner’[13] en de ‘nuclear-powered ballistic-missile-firing’ onderzeeër. Dergelijke constructies komen, waarschijnlijk niet toevallig, vooral veel voor in zinnen die technologie, politiek en militaire zaken samenvoegen. Termen die onderling geheel verschillende sferen of hoedanigheden omschrijven, worden in een massief, verpletterend geheel tezamen geperst.

Het effect is weer magisch en hypnotisch — er worden beelden geprojecteerd die een onweerstaanbare eenheid, een harmonie tussen contradicties overbrengen. Zo brengt de beminde en gevreesde vader, die leven geeft, de H-bom

voort ter uitroeiing van het leven; ‘science-military’ verbindt de pogingen angst en lijden te verminderen met de job angst en lijden op te roepen. Ofwel, zonder de verbindingsstreep: de ‘Freedom Academy’ voor specialisten in de koude oorlog[14] en de ‘schone bom’, die aan de vernietiging een morele en fysieke integriteit toekennen. Mensen die een dergelijke taal spreken en aanvaarden, schijnen overal immuun voor te zijn — en overal voor open te staan. Het gebruik van verbindingsstreepjes (expliciet of niet) verzoent niet altijd het onverzoenlijke; dikwijls is de combinatie heel onschuldig — zoals het geval is met ‘bull-shouldered missileman’ — of brengt zij een bedreiging over of een meeslepende dynamiek. Maar het effect blijft gelijk. De opgelegde structuur verenigt in één lichtflits de spelers en hun daden van geweld, macht, bescherming en propaganda. We zien de man en het ding aan het werk en alleen maar aan het werk — anders kan het niet.

Een opmerking over afkortingen. NAVO, SEATO, VN, AFL-CIO, AEC maar ook USSR, DDR enz. De meeste van deze afkortingen zijn volkomen redelijk en worden gerechtvaardigd door de lengte van de niet-afgekorte aanduidingen. Men kan echter ook proberen in sommige hiervan een ‘list der Rede’ te zien — de afkorting kan een hulp zijn bij het in de kiem smoren van ongewenste vragen. NAVO suggereert iets anders dan wat Noord-Atlantische Verdragsorganisatie inhoudt: nl. een verdrag tussen naties aan de Noord-Atlantische Oceaan — in dat geval zou men vragen kunnen gaan stellen omtrent het lidmaatschap van Griekenland en Turkije. USSR kort socialisme en sovjet af, DDR democratisch. VN vermijdt een onnodige nadruk op ‘Verenigde’, SEATO op die Zuidoost-Aziatische landen die zich er niet bij hebben aangesloten. AFL-CIO begraaft de radicale politieke verschillen die eens de twee organisaties van elkaar scheidden en AEC is alleen maar een administratief kantoor onder vele andere. De afkortingen

duiden datgene aan, en alleen maar datgene, wat zodanig geïnstitutionaliseerd is dat de transcenderende bijbetekenis afgesneden is. De betekenis ligt vast, is pasklaar gemaakt, vervalst. Als het eenmaal een officieel woord is geworden, voortdurend in het algemeen spraakgebruik herhaald, 'gesanctioneerd' door de intellectuelen, heeft het alle kenwaarde verloren en doet het alleen nog maar dienst als erkenning van een onbetwistbaar feit.

Deze stijl bezit een overweldigende *concreetheid*. Het 'ding, geïdentificeerd met zijn functie' is reëler dan het ding, los van zijn functie, en de taalkundige uitdrukking van deze identificatie (in het functionele zelfstandige naamwoord en in de vele vormen van inkortingen van de syntaxis) schept een basiswoordenschat en syntaxis die obstakels vormen voor differentiatie, scheiding en onderscheiding. Deze taal die voortdurend *beelden* opdringt, verzet zich tegen een ontplooiing en uitdrukking van begrippen. Met haar onmiddellijkheid en directheid belemmert ze het denken in begrippen en daarmee het denken zelf. Want het begrip identificeert het ding niet met zijn functie. Een dergelijke identificatie mag dan wel de wettige en zelfs de enige betekenis zijn van het operationele en technologische begrip, maar operationele en technologische definities vormen een speciaal gebruik van begrippen voor speciale doeleinden. Bovendien lossen ze begrippen in operationele handelingen op en sluiten de begrippelijke intentie die zich verzet tegen een dergelijke 'oplossing', uit. Nog vóórdat er een operationeel gebruik van wordt gemaakt, *ontkent* het begrip de identificatie van het ding met zijn functie; het maakt een onderscheid tussen dat wat het ding is en de toevallige functies van het ding in de bestaande werkelijkheid. De huidige tendensen in de spraak die deze onderscheidingen afwijzen, zijn uitingen van de wijzigingen in de denkwijzen, die in de voorgaande hoofdstukken besproken zijn — de gefunctionaliseerde, ingekorte en

uniforme taal is de taal van het eendimensionale denken. Om het volkomen nieuwe hiervan te belichten zal ik een beknopte vergelijking maken met een klassieke filosofie van de grammatica waarin de gedragswereld wordt getranscendeerd en linguïstische categorieën worden verbonden met ontologische.

Volgens deze filosofie is het grammaticale onderwerp van een zin allereerst een 'substantie' en blijft dit in de verschillende toestanden, functies en hoedanigheden die de zin uitzegt van het onderwerp. Het is actief of passief verbonden met zijn predicaten, maar blijft er van verschillen. Als het onderwerp geen eigennaam is, is het meer dan een zelfstandig naamwoord: het drukt het *begrip* van een ding uit, een universele aanduiding die door de zin wordt gedefinieerd als in een particuliere toestand of functie. Zo heeft het grammaticale onderwerp een betekenis, die *meer* inhoudt dan die welke in de zin wordt uitgedrukt.

In de woorden van Wilhelm von Humboldt: het zelfstandig naamwoord als grammaticaal onderwerp duidt iets aan dat 'bepaalde betrekkingen kan aangaan'[15], maar niet identiek is met deze betrekkingen. Bovendien blijft het zijn wezen behouden in en 'tegenover' deze betrekkingen; het is de 'algemene' en wezenlijke kern daarvan. De propositionele synthese verbindt de handeling (of toestand) zódanig met het onderwerp, dat het onderwerp aangewezen wordt als de handelende (of de drager) en zó wordt onderscheiden van de toestand of functie waarin het toevallig verkeert. Als we zeggen: 'de bliksem slaat in', 'denken we niet alleen aan de inslaande bliksem, maar eveneens aan de bliksem zelf, die inslaat', aan een onderwerp dat 'tot actie is overgegaan'. En als een zin een definitie geeft van zijn onderwerp, lost deze het onderwerp niet op in zijn toestanden en functies, maar definieert het als zijnde in deze toestand of deze functie

vervullende. Door niet op te gaan in zijn predicaten noch door te bestaan als een entiteit voor en buiten zijn predicaten, constitueert het onderwerp zichzelf in zijn predicaten — het resultaat van een bemiddelingsproces dat in de zin wordt uitgedrukt.[16]

Ik heb naar deze filosofie van de grammatica verwezen om te laten zien, hoezeer de taalinkortingen aanwijzingen zijn voor een denkinkorting, die zij op hun beurt weer versterken en bevorderen. De nadruk op de filosofische elementen in de grammatica, op de samenhang tussen het grammaticale, logische en ontologische 'onderwerp' werpt licht op de inhouden die in de functionele taal worden onderdrukt en uitgesloten van uitdrukking en communicatie. Inperking van het begrip in gefixeerde beelden, geremde ontplooiing in hypnotische formules die zichzelf geldig verklaren, het immuun zijn voor tegenspraak, identificatie van het ding (en de persoon) met zijn functie — al deze tendensen zijn een openbaring van de eendimensionale geest in de taal die hij spreekt. Als de omgang met de taal de ontplooiing der begrippen blokkeert, als hij zich verzet tegen abstractie en bemiddeling, als hij capituleert voor de directe feiten, weigert hij de factoren achter de feiten te erkennen en weigert zó de feiten en hun historische inhoud te erkennen. In en voor de samenleving is deze organisatie van functioneel taalgebruik van levensbelang; ze is de draagster van gelijkschakeling en subordinatie. De uniforme, functionele taal is een onverzoenlijk antikritische en antidialectische taal. Daarin slokt de operationele en behavioristische rationaliteit de transcendente, negatieve en oppositionele elementen der rede in zich op.

Ik zal deze elementen bespreken[17] onder het aspect van de spanning tussen 'zijn' en 'behoren', tussen wezen en verschijningsvorm, tussen potentialiteit en actualisering: het binnentreden van het negatieve in de positieve bepalingen

van de logica. Deze volgehouden spanning doordringt de tweedimensionale wereld van het taalgebruik, nl. de wereld van het kritische, abstracte denken. De twee dimensies staan vijandig tegenover elkaar; de werkelijkheid heeft aan beide deel en de dialectische begrippen bevatten de werkelijke contradicties. In zijn eigen ontwikkeling kwam het dialectische denken tot het besef dat deze contradicties een historisch karakter hadden en dat hun bemiddelingsproces een historisch proces was. Zo scheen de 'andere' dimensie van het denken de *historische* te zijn — de potentialiteit als historische mogelijkheid en de verwerkelijking ervan als een historisch gebeuren.

Het onderdrukken van deze dimensie in de maatschappelijke wereld van operationele rationaliteit is een *onderdrukken van de geschiedenis*, en dat is geen academische, maar een politieke kwestie. Het is een onderdrukking van het eigen verleden van de samenleving — en van haar toekomst, voor zover deze toekomst de kwalitatieve verandering, de ontkenning van het heden oproept. Een wereld van taalgebruik waarin de categorieën van vrijheid verwisselbaar en zelfs identiek met hun tegenstellingen zijn geworden, maakt niet alleen gebruik van een taal als die van Orwell of Aesopus, maar zij verdringt en vergeet de historische werkelijkheid: het vreesaanjagende schrikbeeld van het fascisme, het idee van het socialisme, de allereerste voorwaarden voor de democratie, de inhoud van de vrijheid. Als een bureaucratische dictatuur de communistische samenleving bestuurt en bepaalt, als fascistische regimes hun rol spelen als partners in de Vrije Wereld, als het welvaartsprogram van het verlichte kapitalisme met succes wordt verworpen door er het etiket 'socialisme' op te plakken, als de grondslagen van de democratie zonder wanklank uit de democratie worden gelicht, betekent dit dat de oude historische begrippen van hun kracht zijn beroofd door moderne

operationele herformuleringen. De herformuleringen zijn vervalsingen, die opgedrongen worden door de heersende machten en die der feiten die hand- en spandiensten verlenen aan het omvormen van leugens tot waarheid.

De functionele taal is een radicaal antihistorische taal: de operationele rationaliteit biedt weinig ruimte en toepassingskans voor de historische rede.[18] Is dit gevecht tegen de geschiedenis een onderdeel van de strijd tegen een dimensie van de geest waarin middelpuntvliedende vermogens en krachten tot ontplooiing zouden kunnen komen — vermogens en krachten waardoor de algehele gelijkschakeling van het individu met de samenleving belemmerd zou kunnen worden? De herinnering aan het verleden kan gevaarlijke inzichten doen ontstaan en de gevestigde samenleving schijnt de subversieve inhouden van het geheugen met argwaan te bekijken. Het in herinnering roepen is een soort dissociatie van de gegeven feiten, een soort ‘bemiddeling’, die gedurende korte ogenblikken de alomtegenwoordige macht der gegeven feiten doorbreekt. Het geheugen roept de vrees en de hoop die voorbij zijn, weer op. Beide komen weer tot leven, maar terwijl in de werkelijkheid de eerste steeds weer in nieuwe, vormen optreedt, blijft de laatste altijd hoop. En in de persoonlijke gebeurtenissen die uit het individuele geheugen naar boven komen, komen de angsten en aspiraties der mensheid door — het algemene in het bijzondere. Het is juist de geschiedenis, die de herinnering bewaart. Deze valt ten slachtoffer aan de totalitaire macht van de behavioristische wereld:

‘Het spookbeeld van een mensheid zonder herinnering ... is niet alleen maar een uitvloeisel van het verval ... maar het is noodzakelijkerwijs verbonden met het vooruitgangsidee van de bourgeoisie.’ ‘Economen en sociologen zoals bv. Werner Sombart en Max Weber hebben een correlatie gelegd tussen

het principe van traditie en de feodale vormen van samenleving en tussen het principe van rationaliteit en de bourgeoisvormen. Dat betekent echter niet minder dan dat herinnering, tijd, geheugen door de bourgeoissamenleving in ontwikkeling geliquideerd worden als een soort irrationele rest ...'[19]

Als de voortschrijdende rationaliteit van de hoogindustriële samenleving geneigd is de ordeverstorende elementen tijd en geheugen als een 'irrationele rest' te liquideren, heeft ze ook de neiging de ordeverstorende rationaliteit, in deze irrationele rest vervat, te liquideren. Erkenning van en band met het verleden als heden werkt als een tegengif voor het functionaliseren van het denken in en door de gevestigde werkelijkheid. Het verzet zich tegen het afsluiten van de wereld van woord en gedrag; het maakt de ontplooiing van begrippen mogelijk, die de afgesloten wereld ontwortelt en transcendeert door haar als een historische wereld te zien. Geconfronteerd met de gegeven samenleving als object van haar reflectie wordt het kritische denken historisch bewustzijn; in deze hoedanigheid is het in wezen een oordeel.[20] Dit hoeft helemaal niet tot een indifferent relativisme te leiden, integendeel, het zoekt in de werkelijke geschiedenis van de mens naar de criteria voor waarheid en onwaarheid, voor vooruitgang en regressie.[21] Door de bemiddeling van het verleden naar het heden toe vindt men de factoren waardoor de feiten geschapen zijn, waardoor de leefwijze wordt bepaald, waardoor er meesters en knechten zijn opgetreden; door deze bemiddeling worden de grenzen en de alternatieven ontworpen. Wanneer dit kritische bewustzijn spreekt, spreekt het 'le langage de la connaissance' (Roland Barthes) die een afgesloten taalwereld en de versteende structuur daarvan openbreekt. De sleutelwoorden uit deze taal zijn geen hypnotische zelfstandige naamwoorden die eindeloos dezelfde vastgevroren predicaten oproepen. Zij bieden veeleer ruimte

voor een ontplooiing in alle richtingen; zij ontvouwen zelfs hun inhoud in elkaar tegensprekende predicaten.

Het Communistisch Manifest geeft ons een klassiek voorbeeld. Hierin ‘regeren’ de twee sleutelwoorden, bourgeoisie en proletariaat, ieder voor zich elkaar tegensprekende predicaten. De ‘bourgeoisie’ is het subject van technische vooruitgang, bevrijding, overmeestering van de natuur, scheppen van maatschappelijke rijkdom *én* van de ontaarding en vernietiging van deze resultaten. Op gelijke wijze draagt het ‘proletariaat’ de attributen van totale onderdrukking *én* van de totale zege op de onderdrukking. Een dergelijke dialectische betrekking tussen tegenstellingen in en door de propositie wordt mogelijk, als men het subject beschouwt als een in de geschiedenis handelend wezen waarvan de identiteit vorm krijgt in *en tegenover* zijn historische praxis, in *en tegenover* zijn sociale werkelijkheid. Het taalgebruik ontvouwt het conflict tussen het ding en zijn functie en stelt dit vast; en dit conflict wordt in de taal tot uitdrukking gebracht in zinnen, waarin elkaar tegensprekende predicaten tot een logisch geheel worden verbonden — de begripsmatige tegenhanger van de objectieve werkelijkheid. In tegenstelling tot heel de taal die Orwell hanteert, wordt de tegenspraak aangetoond, expliciet gemaakt, verklaard en aan de kaak gesteld.

Ik heb de tegenstelling tussen de beide talen toegelicht aan de hand van de stijl van Marx’ theorie, maar niet alleen Marx’ stijl wordt gekenmerkt door deze kritische, cognitieve kwaliteiten. Deze kan men ook vinden (hoewel op verschillende wijzen) in de stijl van de belangrijke conservatieve en liberale kritiek op de zich ontplooiende bourgeoissamenleving. Zo is de taal van Burke en Tocqueville aan de éne, van John Stuart Mill aan de andere kant een uiterst bewijskrachtige, begrippelijke en ‘open’ taal

die nog niet ten slachtoffer is gevallen aan de hypnotisch-rituele formules van het huidige neoconservatisme en neoliberalisme.

De autoritaire ritualisering van het taalgebruik valt echter meer op, als het de dialectische taal zelf aantast. De strenge eisen van de op concurrentie ingestelde industrialisatie en de totale onderwerping van de mens aan het productieapparaat komen aan het licht in de autoritaire omschakeling van Marx' taal naar de stalinistische en poststalinistische taal. Deze eisen, zoals ze worden geïnterpreteerd door de leiders die het apparaat in handen hebben, bepalen wat goed en kwaad, waar en onwaar is. Zij laten tijd noch ruimte over voor een discussie waarin men ordeverstorende alternatieven naar voren zou kunnen brengen. Deze taal leent zich niet meer tot enig 'discourse'. Ze spreekt feiten uit en kan deze dankzij de macht van het apparaat vastleggen — ze is een opsomming die zichzelf geldig verklaart. Hier[22] moet ik volstaan met een aanhaling en parafrase van de passage, waarin Roland Barthes haar magisch-autoritaire trekken schetst: 'er is geen enkele tijdsruimte meer tussen de benaming en het oordeel, de afsluiting der taal is volledig ...'[23]

De afgesloten taal geeft geen bewijsvoering of verklaringen — zij deelt de beslissing, de uitspraak en het bevel mee. Waar ze een definitie geeft, wordt deze een 'scheiding van goed en kwaad'; ze legt goed en kwaad onbetwistbaar vast en laat de éne waarde gelden als de rechtvaardiging van een andere waarde. Ze beweegt zich in tautologieën, maar de tautologieën zijn afgrijselijk doeltreffende 'uitspraken'. Deze vellen een oordeel in een 'bevooroordeelde vorm'; ze spreken een veroordeling uit. De 'objectieve inhoud', d.w.z. de definitie van termen als 'deviationist', 'revisionist' komt uit het wetboek van strafrecht en zo'n soort bekrachtiging

bevordert een bewustzijn waarvoor de taal van de heersende machten de taal van de waarheid is.[24]

Ongelukkig genoeg houdt het hier niet mee op. De productieve groei van de gevestigde communistische samenleving veroordeelt eveneens de vrijzinnige communistische oppositie; de taal, die de oorspronkelijke waarheid weer op tracht te roepen en te bewaren, valt ten slachtoffer aan haar ritualiseren. Waar het taalgebruik (en het handelen) steunt op termen als ‘het proletariaat’, ‘arbeidersraden’ en de ‘dictatuur van het stalinistische apparaat’, gaat het steunen op rituele formules daar, waar het ‘proletariaat’ niet meer of nog niet bestaat, waar directe controle ‘van onder af’ belemmerend zou werken op de vooruitgang van de massaproductie en waar de strijd tegen de bureaucratie de doeltreffendheid van de enige werkelijke kracht die op internationale schaal tegen het kapitalisme ingezet kan worden, zou afzwakken. Hier wordt er streng aan het verleden vastgehouden, maar er wordt geen bemiddeling naar het heden toe geboden. Men stelt zich op tegenover de begrippen die eens een historische situatie omschreven, zonder ze voor de huidige situatie uit te werken — men blokkeert de dialectiek ervan.

De ritueel-autoritaire taal verspreidt zich over de hedendaagse wereld door democratische en niet-democratische, door kapitalistische en niet-kapitalistische landen.[25] Volgens Roland Barthes is het de taal ‘propre à tous les régimes d’autorité’; en bestaat er heden ten dage in de kring der hoogindustriële beschaving een samenleving die niet onder een autoritair regime staat? Daar het wezen der verschillende regimes niet meer tot uiting komt in alternatieve leefwijzen, komt het in alternatieve manipulatie- en controletechnieken te liggen. De taal is niet alleen een afspiegeling van dit controlesysteem maar wordt zelf een controle-instrument, zelfs daar waar zij geen

bevelen maar informatie overbrengt, daar waar zij geen gehoorzaamheid maar keuze, geen onderwerping maar vrijheid vraagt.

Deze taal oefent controle uit door de linguïstische vormen en symbolen van reflectie, abstractie, uitwerking en tegenspraak te reduceren, door beelden in plaats van begrippen te geven. Ze ontkent of absorbeert de transcendente woordenschat; ze zoekt niet naar waarheid en onwaarheid, maar legt deze vast en dringt ze op. Maar dit soort taalgebruik werkt zonder terreur. Er schijnt geen enkele reden te bestaan om aan te nemen dat de toehoorders geloven of gedwongen worden te geloven wat hun verteld wordt. Het nieuwe karakter van de magisch-rituele taal is veeleer dat de mensen het niet geloven of er zich niet voor interesseren maar er toch naar handelen. Men ‘gelooft’ de uiteenzetting van een operationeel begrip niet, maar deze rechtvaardigt zichzelf in de actie — door het feit dat het werk gedaan wordt, dat er gekocht en verkocht wordt, dat men weigert naar anderen te luisteren enz.

Nu de taal van de politiek steeds meer gaat lijken op advertentietaal en zo de kloof tussen twee vroeger geheel verschillende gebieden van de samenleving overbrugt, ziet het er naar uit dat deze tendens tot uitdrukking brengt, hoezeer overheersing en bestuur als afzonderlijke en onafhankelijke functies uit de technologische samenleving verdwenen zijn. Dit betekent niet, dat de macht van de beroepspolitici is afgenomen. Het tegendeel is het geval. Hoe meer wereldomvattend de uitdaging is die zij opbouwen om haar tegen te komen, hoe normaler een nabije toekomst van totale vernietiging is, des te vrijer zullen ze staan tegenover doeltreffende volkssoevereiniteit. Maar hun overheersing is ingebed in de dagelijkse bezigheden en in de ontspanning van de burgers en de ‘symbolen’ van de

politiek zijn tevens die van het zakenleven, de handel en het vermaak.

De lotgevallen van de taal vinden hun parallel in de lotgevallen van het politieke gedrag. Bij de verkoop van ontspannings- en vermaaksartikelen voor de schuilkelder en in de televisieshow van de kandidaten in de verkiezingsstrijd om het nationale leiderschap, is het samengaan van politiek, zakenleven en vermaak compleet. Maar dit samengaan is bedrieglijk en op fatale wijze prematuur — het zakenleven en het vermaak staan nog steeds onder de overheersingspolitiek. Dit is geen saterspel na de tragedie; het is niet *finis tragoediae* — de tragedie kan nu pas beginnen. En wederom: niet de held, maar het volk zal het rituele slachtoffer zijn.

Het wetenschappelijk onderzoek van het totale bestuur

Functionele communicatie is slechts de buitenste schil van de eendimensionale wereld waarin de mens gedrild wordt om te vergeten, — om het negatieve in het positieve te vertalen zodat hij kan blijven functioneren, — gereduceerd maar gezond en redelijk wel. De instituties van vrije meningsuiting en vrijheid van denken staan de mentale gelijkschakeling met de gevestigde werkelijkheid niet in de weg. Wat hier plaats vindt, is een grondige hérformulering van het denken zelf, van zijn functie en inhoud. De gelijkschakeling van het individu met zijn samenleving reikt tot in die lagen van de geest, waarin juist die begrippen uitgewerkt worden, die bedoeld zijn de gevestigde werkelijkheid te begrijpen. Deze begrippen worden uit de intellectuele traditie genomen en in operationele termen vertaald — deze vertaling heeft tot gevolg, dat de spanning tussen denken en werkelijkheid wordt verminderd doordat

de negatieve kracht van het denken wordt afgezwakt. Dit is een filosofische ontwikkeling en om te laten zien hoezeer dit een breuk met de traditie betekent, zal de analyse steeds meer abstract en ideologisch moeten worden. Juist in de sfeer die het verst verwijderd ligt van de concrete samenleving, komt het duidelijkst aan het licht, hoezeer de samenleving het denken heeft overmeesterd. Bovendien zal de analyse terug moeten grijpen op de geschiedenis van de filosofische traditie en moeten trachten de tendensen die tot de breuk hebben geleid, aan te wijzen. Ik zal echter, voordat ik aan de filosofische analyse begin, als overgang naar het meer abstracte en theoretische terrein, in het kort twee (voor mij zeer representatieve) voorbeelden uit het tussenliggende gebied van empirisch onderzoek bespreken, voorbeelden die direct betrekking hebben op bepaalde omstandigheden, die karakteristiek zijn voor de hoogindustriële samenleving. Taal- of denk-, woord- of begripsproblemen; linguïstische of epistemologische analyse — de zaak die besproken zal worden, verzet zich tegen zulke puur academische onderscheidingen. De scheiding van een zuivere taalanalyse en een begripsanalyse is op zich al een uiting van de heroriëntering van het denken, zoals de volgende hoofdstukken zullen trachten aan te tonen. Voor zover de onderstaande kritiek op het empirisch onderzoek wordt ondernomen als voorbereiding op een daarop aansluitende filosofische analyse — en in het licht daarvan gezien —, moge eerst een opmerking omtrent het gebruik van de term ‘begrip’ die als leidraad voor de kritiek fungeert, als inleiding dienst doen.

‘Begrip’ wordt gebruikt om de geestelijke voorstelling aan te duiden van iets dat als resultaat van een proces van reflectie wordt begrepen, doorgrond en gekend. Dit iets kan een gewoon gebruiksvoorwerp zijn, een situatie, een samenleving of een roman. In ieder geval, als ze omvat (‘begriffen; auf ihren Begriff gebracht’) zijn, zijn ze objecten

van denken geworden en als zodanig zijn hun inhoud en betekenis identiek met en toch verschillend van de werkelijke objecten van de onmiddellijke ervaring. ‘Identiek’ in zoverre het begrip hetzelfde ding aanduidt, ‘verschillend’ in zoverre het begrip het resultaat is van een reflectie, die het ding in de samenhang (en in het licht) van andere dingen begrepen heeft, die niet in de onmiddellijke ervaring verschijnen en die het ding ‘verklaren’ (bemiddeling).

Dat het begrip nooit één bepaald concreet ding aanduidt, dat het altijd abstract en algemeen is, vindt zijn oorzaak in het feit dat het begrip meer en iets anders dan een bepaald ding omvat: een universele toestand of betrekking die wezenlijk is voor het bepaalde ding, die de vorm waarin het als concreet ervaringsobject verschijnt, bepaalt. Als het begrip van iets concreets het product is van geestelijke classificatie, ordening en abstrahering, leiden deze geestesprocessen alleen tot een begrijpen in zoverre zij het bepaalde ding in zijn universele toestand of betrekking reconstitueren en zodoende zijn onmiddellijke verschijning transcenderen in de richting van zijn werkelijkheid.

Bijgevolg hebben alle kenbegrippen een *transitieve zin*: ze gaan verder dan een descriptieve verwijzing naar afzonderlijke feiten. Als die feiten de samenleving betreffen, gaan de kenbegrippen ook boven iedere particuliere context van de feiten uit naar de processen en toestanden waarop de betrokken samenleving rust en die in alle afzonderlijke feiten binnentreden en daarbij de samenleving maken, in stand houden en breken. Dankzij deze verwijzing naar deze historische totaliteit transcenderen de kenbegrippen iedere operationele context, maar hun transcendentie is empirisch omdat men er de feiten in hun werkelijke hoedanigheid door kan herkennen. Het betekenisoverschot dat verder en dieper gaat dan het operationele begrip, werpt licht op de beperkte en zelfs bedrieglijke vorm waaronder het toegestaan is de

feiten te ervaren. Vandaar de spanning, de discrepantie, het conflict tussen het begrip en het onmiddellijke feit — het concrete ding; tussen het woord dat naar het begrip verwijst en dat wat naar de dingen verwijst. Vandaar de notie van de ‘werkelijkheid van het universele’. Vandaar ook het onkritische, zich aanpassende karakter van die denkwijzen die begrippen behandelen als gedachtespinsels en universele begrippen vertalen in termen met particuliere, objectieve verwijzingen.

Waar deze gereduceerde begrippen de analyse van de menselijke werkelijkheid, individueel of sociaal, mentaal of materieel leiden, voeren zij tot een onechte concreetheid — een concreetheid die los staat van de condities die haar werkelijkheid uitmaken. In deze context krijgt de operationele behandeling van het begrip een politieke functie. Het individu en zijn gedrag worden met een therapeutisch doel geanalyseerd: aanpassing aan zijn samenleving. Denken en uitdrukken, theorie en praktijk moeten in overeenstemming worden gebracht met de feiten uit zijn bestaan, zonder dat er voor een begrippelijke kritiek op deze feiten ruimte overblijft.

Het therapeutisch karakter van het operationele begrip komt het duidelijkst aan het licht, waar het begrippelijke denken methodisch in dienst wordt gesteld van het onderzoek naar en verbetering van de bestaande sociale toestanden binnen het kader van de bestaande maatschappelijke instituties: in industriële sociologie, studies over motivatieonderzoek, marketing en openbare mening. Als de bestaande maatschappijvorm het laatste referentiekader voor theorie en praktijk is en blijft, dan is er niets aan te merken op dit soort sociologie en psychologie. Het is menselijker en productiever goede betrekkingen tussen arbeiders en bedrijfsleiding te hebben in plaats van slechte; aangename arbeidsvoorwaarden te hebben in

plaats van onaangename, harmonie in plaats van conflict te hebben tussen de verlangens der klanten en de behoeften van zakenleven en politiek.

Maar de redelijkheid van dit soort sociale wetenschap verschijnt in een ander licht, als de bestaande samenleving die als referentiekader blijft dienen, het object wordt van een kritische theorie die zich juist richt op de structuur van deze samenleving, die in alle afzonderlijke feiten en toestanden aanwezig is en hun plaats en functie bepaalt. Dan wordt het ideologisch en politiek karakter ervan zichtbaar en vraagt de uitwerking van adequate kenbegrippen, dat men boven de bedrieglijke concreetheid van het positivistische empirisme uitkomt. Het therapeutische en operationele begrip wordt in die mate onwaar waarin het de feiten isoleert, atomiseert en binnen het repressieve geheel vastlegt en waarin het de termen van dit geheel aanvaardt als de termen van de analyse. De methodologische vertaling van het universele in het operationele begrip wordt dan een repressieve reductie van het denken.[26]

Ik zal als voorbeeld een ‘klassiek’ werk uit de industriële sociologie nemen: de studie over de arbeidsverhoudingen in de Hawthornefabrieken van de Western Electric Company.[27] Het is een oudere studie, ongeveer een kwart eeuw geleden opgezet; sindsdien zijn de methoden veel verfijnder geworden. Maar volgens mij zijn hun wezen en functie dezelfde gebleven. Bovendien heeft deze denkwijze zich sindsdien niet alleen verbreid in de andere takken van de sociale wetenschappen en in de filosofie, maar ze heeft ook bijgedragen tot het vormen van de menselijke subjecten waarop ze betrokken is. De operationele begrippen lopen uit op methoden voor betere sociale controle: ze worden een deel van de wetenschap van de bedrijfsvoering, Afdeling Menselijke Betrekkingen. In *Labor Looks at Labor* komen de

volgende woorden van een arbeider uit de automobielindustrie voor: De bedrijfsleidingen ‘konden ons niet verbieden demonstraties te houden; ze konden ons niet met geweld in bedwang houden en daarom zijn ze de “menselijke relaties” op het economische, sociale en politieke terrein gaan bestuderen om er achter te komen hoe ze de vakbonden tegen kunnen houden.’

Toen de onderzoekers dieper ingingen op de klachten der arbeiders over arbeidsvoorwaarden en lonen, stootten zij op het feit dat de meeste van deze klachten onder woorden waren gebracht in beweringen, die ‘vage, ongedefinieerde termen’ bevatten, die een ‘objectieve verwijzing’ naar ‘maatstaven die algemeen aanvaard worden’ misten en die gekenmerkt werden door ‘wezenlijke verschillen met de eigenschappen die meestal verbonden worden met gewone feiten.’[28] M.a.w. de klachten waren onder woorden gebracht in algemene beweringen zoals ‘de washokken zijn onhygiënisch’, ‘het werk is gevaarlijk’, ‘de stuklonen zijn te laag’.

Geleid door het beginsel van het operationele denken begonnen de onderzoekers deze beweringen zó te vertalen of te herformuleren, dat hun vage algemeenheid teruggebracht kon worden tot bijzondere verwijzingen, tot termen die een bepaalde situatie waarin de klacht zijn oorsprong vond, omschreven en zo ‘de omstandigheden in de fabriek nauwkeurig’ in beeld brachten. De algemene vorm werd opgelost in beweringen die de afzonderlijke handelingen en omstandigheden waaruit de klacht voortvloeide, aanwezen en de klacht werd verholpen door deze handelingen en omstandigheden te veranderen. De bewering bv. ‘de washokken zijn onhygiënisch’ werd vertaald in ‘bij die en die gelegenheid ging ik dit washok binnen en de wasbak was wat smerig’. Door ondervragingen werd vastgesteld, dat dit ‘hoofdzakelijk te wijten was aan de

zorgeloosheid van enkele werknemers’, men begon een actie tegen het laten slingeren van papier, het spuwen op de vloer en soortgelijke praktijken en iemand kreeg de vaste opdracht voor de waslokalen te zorgen. ‘Op deze manier kregen vele klachten een nieuwe interpretatie en gaven de stoot voor verbeteringen.’[29]

Een ander voorbeeld: arbeider B komt met de algemene bewering, dat de stuklonen voor zijn werk te laag zijn. In het interview komt naar voren dat ‘zijn vrouw in het ziekenhuis ligt en dat hij zich zorgen maakt over de doktersrekeningen, die hij zal moeten betalen. In dit geval bestaat de latente inhoud van de klacht uit het feit, dat B’s huidige inkomsten door de ziekte van zijn vrouw niet toereikend zijn om zijn lopende financiële verplichtingen na te komen.’[30]

Een dergelijke vertaling verandert de betekenis van de feitelijke stelling ingrijpend. De niet-vertaalde bewering formuleert een algemene toestand in zijn algemeenheid (‘de lonen zijn te laag’). Dit gaat verder dan die bepaalde toestand in die bepaalde fabriek en verder dan die bepaalde situatie van die arbeider. In deze algemeenheid, en alleen in deze algemeenheid, brengt de bewering een diepgaande aanklacht onder woorden, waarbij het afzonderlijke geval wordt genomen als een symptoom voor een algemene gang van zaken en waarin te verstaan wordt gegeven, dat deze laatste wel eens niet zou kunnen veranderen, als het afzonderlijke geval wordt verbeterd.

Zodoende legde de niet-vertaalde bewering een concrete betrekking tussen het afzonderlijke geval en het geheel waarin dit één geval is — en dit geheel omvat tevens de omstandigheden buiten het betreffende werk, buiten de betreffende fabriek, buiten de betreffende persoonlijke situatie. Dit geheel wordt in de vertaling geëlimineerd en juist deze operatie maakt de genezing mogelijk. De arbeider

hoeft zich hier niet van bewust te zijn en voor hem kan zijn klacht inderdaad die bijzondere en persoonlijke betekenis hebben, die de vertaling eruit pikt als de ‘latente inhoud’ ervan. Maar toch doet tegen zijn bewustzijn in de taal, die hij gebruikt, de objectieve geldigheid ervan voelen — ze drukt toestanden uit die *bestaan*, alhoewel niet ‘voor hem’. De concreetheid van het afzonderlijk geval die door het vertalen wordt verkregen, is het resultaat van een reeks abstracties van zijn *werkelijke* concreetheid, die in het algemene karakter van het geval ligt. Het vertalen legt een verband tussen de algemene bewering en de persoonlijke ervaring van de arbeider die hem stelt, maar blijft staan voor het punt, waarop de individuele arbeider zich ‘arbeider’ voelt en waarop zijn werk de gedaante aanneemt van het ‘werk’ van de arbeidersklasse. Is het noodzakelijk er op te wijzen, dat de operationele onderzoeker in zijn vertalingen alleen maar het proces van de werkelijkheid volgt en waarschijnlijk zelfs de vertalingen van de arbeider zelf? Aan de niet-ontplooide beleving heeft hij geen schuld en het is niet zijn functie in termen van een kritische theorie te denken, maar opzichters op te leiden ‘zodat zij menselijker en doelmatiger met hun arbeiders omgaan.’[31] (Alleen de term ‘menselijk’ is schijnbaar niet-operationeel en heeft behoefte aan een analyse).

Maar naarmate deze wijze van denken en onderzoek door de bedrijfsleiding zich verbreidt over andere dimensies van de intellectuele activiteit, kan men de diensten die ze bewijst, steeds minder los van de wetenschappelijke geldigheid ervan zien. In deze context heeft functionalisering een echte therapeutische werking. Als maar eenmaal de individuele ontevredenheid afgezonderd is van de algemene onvrede, als maar eenmaal de universele begrippen die zich verzetten tegen dit functionaliseren, opgelost zijn in afzonderlijke verwijzingen, wordt het geval een behandelbaar en hanteerbaar voorval.

Natuurlijk blijft het geval binnen het raam van iets universeels — geen enkele denkwijze kan het zonder universalia stellen — maar dan van een soort dat heel verschillend is van wat in de niet-vertaalde bewering wordt bedoeld. Als er eenmaal gezorgd is voor de doktersrekeningen, zal de arbeider B erkennen, dat in het algemeen gesproken de lonen *niet* te laag zijn en dat ze slechts in zijn individuele situatie (die kan lijken op andere individuele situaties) tot gebrek konden leiden. Zijn geval is ondergebracht bij een andere categorie: de persoonlijke noodgevallen. Hij is geen ‘arbeider’ of ‘werknemer’ (behorend tot een klasse) meer, maar de arbeider of werknemer B in de Hawthornefabriek van de Western Electric Company.

De auteurs van *Management and the Worker* waren zich van deze implicatie wél bewust. Zij zeggen dat één van de fundamentele functies die in een industriële organisatie vervuld moeten worden, ‘de specifieke functie van het personeelswerk’ is en deze functie vereist dat men, wanneer het over betrekkingen tussen werkgever en werknemer gaat, ‘denken moet aan wat een of andere bepaalde werknemer bezighoudt in termen van een arbeider die een bepaalde persoonlijke geschiedenis achter zich heeft’, of ‘in termen van een werknemer wiens werk aan een bepaalde plaats in de fabriek verbonden is waardoor hij te maken krijgt met bepaalde personen en groepen mensen ...’ In tegenstelling hiermee verwerpen de auteurs als onverenigbaar met de ‘specifieke functie van het personeelswerk’ een houding die zich richt op de ‘gemiddelde’ of ‘typische’ werknemer of op datgene ‘wat de arbeider in het algemeen bezig houdt.’[32]

We kunnen deze voorbeelden samenvatten door de oorspronkelijke beweringen te stellen tegenover de vertalingen ervan in de functionele vorm. In beide gevallen

zullen we aannemen dat de beweringen voldoende bewezen zijn en laten we het probleem van haar verificatie buiten beschouwing.

1) ‘De lonen zijn te laag.’ Het onderwerp van de zin is ‘de lonen’, niet de bepaalde beloning van een bepaalde arbeider met een bepaald werk. De man die de uitspraak doet, denkt misschien alleen aan zijn individuele ervaring, maar door de vorm die hij aan zijn bewering geeft, transcendeert hij deze individuele ervaring. Het predicaat ‘te laag’ is een relationele bijvoeglijke bepaling, die een norm insluit welke niet wordt genoemd in de zin — te laag voor wie of waarvoor? Deze norm kan weer zijn het individu dat de bewering uit, of zijn medearbeiders op het werk, maar het algemene zelfstandige naamwoord (de lonen) draagt de gehele gedachtegang die in de zin tot uitdrukking komt en laat de andere delen van de zin aan het algemene karakter deel hebben. De norm blijft onbepaald — ‘te laag in het algemeen’ of ‘te laag voor iedereen die, zoals de spreker, loontrekker is’. De zin is abstract. Ze verwijst naar algemene omstandigheden die door geen enkel afzonderlijk geval vervangen kunnen worden; de betekenis ervan is ‘transitief’, wat nooit zo is bij een afzonderlijk geval. De zin verlangt inderdaad een ‘vertaling’ in een meer concrete context, maar dan een context waarin de universele begrippen niet gedefinieerd kunnen worden door een bijzondere reeks operaties (zoals de persoonlijke geschiedenis van de arbeider B en zijn speciale functie in de fabriek W). Het begrip ‘lonen’ verwijst naar de groep ‘loontrekkers’ en integreert daarbij alle persoonlijke geschiedenissen en speciale baantjes in één concreet universale.

2) ‘B’s huidige inkomsten zijn door de ziekte van zijn vrouw niet toereikend om zijn lopende verplichtingen na te komen.’ Merk op, dat in deze vertaling van 1) het onderwerp enigszins is gewijzigd. Het universele begrip ‘lonen’ is

vervangen door ‘B’s huidige inkomsten’, waarvan de betekenis uitputtend gedefinieerd is door een bepaalde reeks operaties die B moet stellen om zijn gezin voedsel, kleding, onderdak, medicijnen enz. te verschaffen. Het ‘transitieve’ karakter van de betekenis is verdwenen; de groep ‘loontrekkers’ is tegelijkertijd met het onderwerp ‘lonen’ verdwenen en wat er overblijft, is een afzonderlijk geval dat, ontdaan van zijn transitieve betekenis, vatbaar wordt voor de algemeen aanvaarde behandelingsnormen van het bedrijf waaronder het geval valt.

Wat is daar nu verkeerd aan? Niets. De vertaling van de begrippen en van de zin in zijn geheel wordt als geldig geaccepteerd door de samenleving waar de onderzoeker zich tot richt. De therapie werkt omdat de fabriek of regering het zich kan veroorloven tenminste een belangrijk deel van de kosten te dragen, omdat zij daartoe bereid zijn en omdat de patiënt bereid is zich aan een behandeling te onderwerpen die een succes belooft te worden. De vage, onbepaalde, universele begrippen die in de niet-vertaalde klacht voorkwamen, waren inderdaad resten uit het verleden; het voortbestaan ervan in spreken en denken was inderdaad een struikelblok (hoewel onbelangrijk) voor begrip en samenwerking. Voor zover de operationele sociologie en psychologie ertoe hebben bijgedragen onmenselijke omstandigheden te verlichten, behoren ze tot de intellectuele en materiële vooruitgang. Tevens echter leggen ze getuigenis af van de ambivalente rationaliteit van de vooruitgang die in haar repressieve kracht tevredenstelt en in haar bevredigingen repressief is.

De eliminatie van de transitieve betekenis is een kenmerk van de empirische sociologie gebleven. Ze karakteriseert zelfs een groot aantal studies die niet bestemd zijn om een therapeutische functie in een of ander particulier belang te vervullen. Het gevolg: is eenmaal het ‘niet-realistische’

betekenisoverschot afgeschaft, dan is het onderzoek ingesloten binnen de omvattende ruimte waarin de gevestigde samenleving proposities geldig of ongeldig verklaart. Op grond van zijn methodologie is dit empirisme ideologisch. Om dit ideologisch karakter te illustreren, zullen we even aandacht schenken aan een studie over de politieke activiteit in de VS.

Morris Janowitz en Dwaine Marvick willen in hun verhandeling *Competitive Pressure and Democratic Consent* ‘bepalen in hoeverre een verkiezing een daadwerkelijke uitdrukking is van het democratisch proces. Een dergelijke bepaling brengt een evaluatie met zich mee van het verkiezingsproces ‘met het oog op de vereisten voor het in stand houden van een democratische samenleving’ en dit vraagt op zijn beurt een definitie van ‘democratisch’. De auteurs bieden de keus tussen twee alternatieve definities: de ‘mandaats-’ en de ‘mededingingstheorie’ van de democratie.

‘De “mandaats”-theorieën, die hun oorsprong vinden in de klassieke opvattingen omtrent democratie, postuleren, dat het proces van vertegenwoordiging voortvloeit uit een nauw omschreven aantal richtlijnen die de kiezers aan hun vertegenwoordigers opleggen. Een verkiezing is een geschikte procedure en een methode om de zekerheid te verkrijgen dat de vertegenwoordigers zich richten naar de richtlijnen van de kiezers.’[33]

Welnu, deze ‘vooropgezette mening’ werd ‘bij voorbaat verworpen als niet-realistisch, omdat ze een uitgesproken mening en ideologie over de verkiezingspunten vooronderstelt op zo’n hoog peil, dat dit hoogstwaarschijnlijk niet in de VS gevonden zal worden.’ Deze nogal vrijmoedige vaststelling van de feiten wordt enigszins verzacht door de geruststellende twijfel ‘of een

uitgesproken mening op een dergelijk peil ooit bij enig democratisch electoraat heeft bestaan sinds de uitbreiding van het stemrecht in de negentiende eeuw.’ In ieder geval accepteren de auteurs, in plaats van de verworpen vooropgezette opvatting, de ‘mededingingstheorie’ van de democratie volgens welke een democratische verkiezing een proces is ‘van selectie en afwijzing van kandidaten’ die ‘dingen naar een openbaar ambt’. Deze definitie heeft om werkelijk operationeel te zijn ‘criteria’ nodig volgens welke de aard van de politieke mededinging wordt vastgesteld. Wanneer leidt politieke mededinging tot een ‘proces van instemming’ en wanneer tot een ‘proces van manipulatie’? Men geeft hiervoor drie criteria:

1) Voor een democratische verkiezing is de mededinging vereist tussen oppositionele kandidaten die in het gehele kiesdistrict doordringt. De kiezers ontlenen hun macht aan hun vermogen tussen tenminste twee concurrerende kandidaten, die ieder volgens de openbare mening een redelijke kans maken om te winnen, te kiezen.

2) Voor een democratische verkiezing is het vereist dat beide [!] partijen zich even hard inspannen om de gevestigde kiezersaanhang te behouden, om onafhankelijke kiezers te winnen en om in de oppositiepartijen bekeerlingen te maken.

3) Voor een democratische verkiezing is het vereist dat beide [!] partijen zich geheel inzetten om de lopende verkiezing te winnen; maar onafhankelijk van winst of verlies moeten beide partijen eveneens trachten hun kansen op succes in de volgende en daaropvolgende verkiezingen te vergroten ... [34]

Ik geloof dat deze definities tamelijk nauwkeurig de feitelijke gang van zaken beschrijven bij de Amerikaanse

verkiezingen van 1952, die het voorwerp van de analyse zijn. M.a.w., de criteria om een gegeven stand van zaken te beoordelen zijn die welke opkomen uit (ofwel, daar ze bij een goed functionerend en stevig gevestigd maatschappelijk systeem behoren, opgelegd worden door) de gegeven stand van zaken. De analyse is 'afgegrendeld'; het beoordelingsgebied wordt ingeperkt binnen een context van feiten die een oordeel uitsluit óver de context, waarin de feiten gemaakt worden, door de mens gemaakt worden en waarin hun zin, functie en ontwikkeling bepaald worden. Aan dit kader gebonden draait het onderzoek in een cirkel rond en verklaart het zichzelf geldig. Als 'democratisch' in de beperkende maar realistische termen van het feitelijke verkiezingsproces wordt gedefinieerd, dan is dit proces reeds vóór de resultaten van het onderzoek democratisch. Natuurlijk geeft het operationele kader nog steeds de gelegenheid (en vraagt hier zelfs om) om onderscheid te maken tussen instemming en manipulatie; de verkiezing kan meer of minder democratisch zijn volgens de vastgestelde graad van instemming en manipulatie. De auteurs komen tot de conclusie, dat de verkiezing in 1952 'in grotere mate gekenmerkt werd door een proces van werkelijke instemming dan schattingen, op indrukken gebaseerd, gesuggereerd zouden hebben'[35] — hoewel het een 'ernstige vergissing' zou zijn, als men de 'barrières' voor de instemming over het hoofd zou zien en als men zou ontkennen dat 'er manipulerende druk was uitgeoefend'.[36] Verder dan deze nauwelijks verhelderende opmerking kan de operationele analyse niet gaan. M.a.w., ze kan niet de beslissende vraag stellen, of de instemming zelf niet het werk was van manipulatie — een vraag die door de feitelijke gang van zaken ruimschoots gerechtvaardigd wordt. De analyse kan deze vraag niet stellen, omdat ze dan haar termen naar een transitieve betekenis toe transcendeert — naar een opvatting over democratie, die de democratische

verkiezing zou laten zien als een nogal beperkt democratisch proces.

Juist zo’n niet-operationele opvatting wordt door de auteurs als ‘niet-realistisch’ verworpen omdat ze de democratie op een te hoogstaand niveau definieert als de nauw omschreven controle van de vertegenwoordigers door de kiezers — volkscontrole als volkssoevereiniteit. En dit niet-operationele begrip komt echt niet van buitenaf. Het is echt geen hersenschim, door inbeelding of speculatie opgeroepen, maar definieert veeleer de historische bedoeling der democratie, de omstandigheden waarvoor de strijd om de democratie werd gestreden en die nog steeds geen werkelijkheid zijn.

Bovendien is dit begrip onberispelijk in zijn semantische nauwkeurigheid, omdat het precies bedoelt wat het zegt — nl. dat het werkelijk de kiezers zijn, die hun richtlijnen aan de vertegenwoordigers opleggen en niet de vertegenwoordigers, die hun richtlijnen aan de kiezers geven die daarna de vertegenwoordigers uitkiezen en herkiezen. Autonome kiezers, vrij omdat ze vrij zijn van indoctrinatie en manipulatie, zouden zich inderdaad op een ‘niveau’ bevinden van een uitgesproken mening en ideologie, dat men hoogstwaarschijnlijk nergens zal aantreffen. Daarom moet het begrip als ‘niet-realistisch’ van de hand gewezen worden — móet het wel verworpen worden als men het feitelijk heersende niveau van mening en ideologie aanvaardt alsof ze de geldige criteria voor een sociologische analyse voorschrijven. En als indoctrinatie en manipulatie het stadium hebben bereikt, waarin het gangbare peil van de opinie een peil van onwaarheid is geworden, waarin de feitelijke stand van zaken niet meer wordt gezien voor wat zij is, dan bindt een analyse die zich in haar methodologie heeft gebonden aan een afwijzing van

transitieve begrippen, zich aan een onecht bewustzijn. Juist haar empirisme is ideologisch.

De auteurs zijn zich van deze moeilijkheden wél bewust. ‘Ideologische starheid’ betekent een ‘ernstige implicatie’ bij het bepalen van de graad van de democratische instemming. Inderdaad, instemming waarmee? Met de politieke kandidaten en hun politiek natuurlijk. Maar dit is niet voldoende want dan zou instemming met een fascistisch regime (en men kan van een werkelijke instemming met zo’n regime spreken) een democratisch proces zijn. De instemming zelf moet dus ook beoordeeld worden — beoordeeld met betrekking tot haar inhoud, doelstellingen en ‘waarden’ — en deze stap schijnt het transitieve karakter van de betekenis met zich mee te brengen. Een dergelijke ‘onwetenschappelijke’ stap kan echter vermeden worden als de ideologische gerichtheid die beoordeeld moet worden, geen andere is dan die van de beide bestaande en ‘doeltreffend’ met elkaar strijdende partijen, plus de ‘ambivalent-geneutraliseerde’ gerichtheid van de kiezers.[37] De tabel die de resultaten geeft van een opinieonderzoek naar ideologische gerichtheid, omvat drie graden van instemming met de republikeinse en democratische partijideologieën en met de ‘ambivalente en geneutraliseerde’ meningen.[38] Er worden geen vragen gesteld over de gevestigde partijen zelf, over hun politieke praktijken en machinaties, noch worden er vragen gesteld over het feitelijk uiteenlopen van hun meningen over vitale kwesties (zoals de atoompolitiek en de algehele paraatheid). Toch schijnen deze vragen essentieel te zijn bij een beoordeling van de democratische processen, tenzij de analyse werkt met een begrip van democratie waarin alleen maar de kenmerken van de *gevestigde vorm* van de democratie zijn ondergebracht. Het is niet zo dat een dergelijk operationeel begrip in geen enkel opzicht voldoet voor het onderwerp van het onderzoek. Het werpt een

helder licht op de kwaliteiten waardoor men in de hedendaagse periode democratische en niet-democratische systemen van elkaar kan onderscheiden (bv. doeltreffende strijd tussen kandidaten die verschillende partijen vertegenwoordigen; vrijheid van de kiezers om tussen deze kandidaten te kiezen); maar deze geschiktheid voldoet niet meer als de taak van de theoretische analyse meer omvat, iets anders is dan een loutere beschrijving — als het zaak wordt de feiten te begrijpen, te *herkennen* voor wat ze zijn, wat ze 'betekenen' voor hen die ze als feiten gekregen hebben en die er mee moeten leven. In de sociale theorie is een herkennen van de feiten een kritiek op de feiten.

Maar operationele begrippen zijn zelfs niet voldoende om de feiten te *beschrijven*. Ze bereiken slechts bepaalde aspecten en segmenten van de feiten die, als ze voor het geheel worden aangezien, de beschrijving van zijn objectieve, empirische karakter beroven. Laten we bv. eens het begrip 'politieke activiteit' onder de loep nemen uit de studie *Political Activity of American citizens* van Julian L. Woodward en Elmo Roper.[39] De auteurs leggen een 'operationele definitie van de term politieke activiteit' voor die bestaat uit 'vijf gedragswijzen': 1) het uitbrengen van hun stem 2) het steun geven aan mogelijke pressiegroepen ... 3) het persoonlijk en direct contact onderhouden met de wetgevers 4) het meedoen aan politieke partijactiviteiten ... 5) het meedoen aan regelmatige verspreiding van politieke meningen door middel van mondelinge communicatie ...

Zeker, dit zijn 'kanalen tot mogelijke invloed op wetgevers en regeringsambtenaren', maar kan het meten hiervan werkelijk voorzien in 'een methode om de mensen die in verband met nationale politieke kwesties relatief genomen actief zijn, te scheiden van hen die relatief genomen niet-actief zijn'? Sluiten ze ook doorslaggevende activiteiten 'in verband met nationale kwesties' in, zoals de technische en

economische contacten tussen de grote concerns en de regering of tussen de voornaamste concerns onderling? Sluiten ze ook het formuleren en verbreiden in van 'niet-politieke' meningen, informatie en vermaak door de grote publiciteitsmedia? Houden ze rekening met de zeer uiteenlopende maten van politieke invloed van de verscheidene organisaties, die ten aanzien van openbare kwesties een standpunt innemen?

Als het antwoord negatief is (zoals ik geloof), dan zijn de *feiten* van de politieke activiteiten niet adequaat beschreven en vastgelegd. Vele, naar mijn mening doorslaggevende, bepalende feiten blijven buiten het bereik van het operationele begrip. En op grond van die beperking — door dit strenge methodologische verbod van transitieve begrippen die een juist licht op de feiten zouden kunnen werpen en ze bij hun ware naam zouden kunnen noemen — blokkeert de beschrijvende analyse van de feiten het begrijpen van de feiten en wordt ze een element uit de ideologie die de feiten schraagt. Door de bestaande sociale werkelijkheid tot haar eigen norm te verklaren, versterkt deze sociologie in de individuen 'het geloof zonder geloof' in de werkelijkheid waarvan zij het slachtoffer zijn: 'Van de ideologie blijft niets over behalve de erkenning van dat wat bestaat — het model van een gedrag dat zich onderwerpt aan de overweldigende macht van de gevestigde gang van zaken'.[40] Tegenover dit ideologisch empirisme herneemt de loutere tegenspraak haar rechten: '... dat wat is, kan niet waar zijn'.[41]

[1] John K. Galbraith, American Capitalism (Boston 1956) 96.
[2] Zie onder: De nieuwe vormen van controle.
[i] In het Nederlands komen dergelijke termen voor intellectuelen weinig voor ('boekenwurm', 'denkmachine'), wel woorden tegen het wettelijk gezag ('diender', 'koperen

knoop', 'juut', enz.) en benamingen voor de uitgestotenen van onze samenleving ('nikker', 'mietje', 'ruigpoot' (noot van de vertaler).

[3] Zie onder: nieuwe vormen van controle.

[4] Stanley Gerr, Language and Science, in: *Philosophy of Science*, april 1942, pag. 156.

[5] Ibidem.

[6] Zie onder: Nieuwe vormen van controle.

[7] *New York Times*, 1 december 1960.

[8] Ibidem, 2 november 1960.

[9] Ibidem, 7 november 1960.

[10] Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture* (Paris 1953) 33.

[11] Zie Leo Lowenthal, *Literature, Popular Culture, and Society* (Englewood Cliffs 1961) 109vv. en Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (Boston 1961) 161 vv.

[12] De zin heeft niet op de huidige gouverneur, maar op de heer Talmadge betrekking.

[13] De drie laatste voorbeelden komen uit *The Nation*, 22 februari 1958.

[14] Een suggestie van het tijdschrift *Life*, aangehaald in *The Nation*, 20 augustus 1960. Volgens David Sarnoff is er aan het Congres een wetsontwerp ter instelling van een dergelijke Academie voorgelegd. Zie John K. Jessup, Adlai Stevenson e.a., *The National Purpose* (uitgegeven onder toezicht en met behulp van de redactionele staf van het tijdschrift *Life*, New York 1960) 58.

[15] W. von Humboldt, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* (1836, herdruk Bonn 1960) 254.

[16] Zie voor deze filosofie van de grammatica in de dialectische logica Hegels begrip 'substantie als onderwerp' en de 'speculatieve zin' in het voorwoord tot de *Phaenomenologie des Geistes*.

[17] Hieronder in hoofdstuk 5.

[18] Dit betekent niet, dat de persoonlijke of algemene geschiedenis uit de wereld van de taal verdwijnt. Het

verleden wordt vaak genoeg opgeroepen: of het nu de ‘Founding Fathers’ of Marx-Engels-Lenin of de nederige afkomst van een kandidaat voor het presidentschap betreft. Ook dit zijn echter geritualiseerde invocaties die geen ontplooiing van de in herinnering gebrachte inhoud toestaan; vaak helpt alleen de invocatie al een dergelijke ontplooiing die de historische onaangepastheid ervan zou laten zien, te blokkeren.

[19] Das ‘Schreckbild einer Menschheit ohne Erinnerung ... ist kein blosses Verfallsproduct... sondern es ist mit der Fortschrittlichkeit des bürgerlichen Prinzips notwendig verknüpft.’ ‘Oekonomen und Soziologen wie Werner Sombert und Max Weber haben das Prinzip des Traditionalismus den feudalen Gesellschaftsformen zugeordnet und das der Rationalität den bürgerlichen. Das sagt aber nicht weniger, als dass Erinnerung, Zen, Gedächtnis von der fortschreitenden bürgerlichen Gesellschaft selber als eine Art Irrationaler Rest liquidiert wird ...’ Th. W. Adorno, Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit? in: *Bericht über die Erzieherkonferenz am 6. und 7. November in Wiesbaden* (Frankfurt 1960), 14. De strijd tegen de geschiedenis zal in hoofdstuk 7 verder worden besproken.

[20] Zie de inleiding en hoofdstuk 5.

[21] Zie hoofdstuk 8 voor een verdere bespreking van deze criteria.

[22] Zie mijn boek *Soviet Marxism*, 87 vv.

[23] ‘il n’y a plus aucun sursis entre la dénomination et le jugement, et la clôture du langage est parfaite ...’

[24] Roland Barthes a.w. 37-40.

[25] Zie voor West-Duitsland de diepgaande studies die door het ‘Institut for Sozialforschung’, Frankfurt am Main, in 1950-1951 zijn ondernomen: *Gruppen Experiment*, uitg. door F. Pollock (Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1955), speciaal 545 vv. Zie ook: Karl Korn, *Sprache in die verwalteten Welt* (Frankfurt 1958) voor beide delen van

Duitsland.
[26] In de theorie van het functionalisme komt het therapeutisch en ideologisch karakter der analyse niet aan het licht; dit wordt verduisterd door de abstracte algemeenheid van de begrippen (‘systeem’, ‘deel’, ‘eenheid’, ‘item’, ‘meerdere consequenties’, ‘functie’). In principe kan de socioloog ze toepassen op ieder ‘systeem’ dat hij als object voor zijn analyse kiest — van de kleinste groep tot de samenleving als zodanig. De functionele analyse is ingesloten in het gekozen systeem dat zelf niet onderworpen wordt aan een kritische analyse die de grenzen van het systeem overstijgt naar het historisch continuüm, waarin de functies en dysfuncties worden wat ze zijn. In deze zin vertoont de functionele theorie de dwaling van een verkeerde abstractie. De algemeenheid van haar begrippen wordt verkregen door juist van die kwaliteiten te abstraheren, die het systeem een historische grootheid maken en die een kritisch-transcendente betekenis geven aan zijn functies en dysfuncties.
[27] De citaten zijn uit Roethlisberger and Dickson, *Management and the Worker* (Cambridge 1947). Zie de uitstekende discussie in Loren Baritz, *The Servants of Power. A History of the Use of Social Science in American Industry* (Middletown 1960), hoofdstuk 5 en 6.
[28] Roethlisberger and Dickson a.w. 255 vv.
[29] Ibidem 256.
[30] Ibidem 267.
[31] Ibidem viii.
[32] Ibidem 591.
[33] H. Eulau, S.J. Eldersveld, M. Janowitz (ed.), *Political Behavior* (Chicago 1956) 275.
[34] Ibidem 276.
[35] Ibidem 284.
[36] Ibidem 285.
[37] Ibidem 280.
[38] Ibidem 138 vv.

[39] Ibidem 133.
[40] Theodor W. Adorno, Ideologie, in: Kurt Lenk (ed.), *Ideologie* (Neuwied 1961) 262 vv.
[41] Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen I* (Frankfurt 1961) 65.

<<< Hoofdstuk 3 Hoofdstuk 5 >>>
Inhoudsopgave

Herbert Marcuse
De eendimensionale mens
Hoofdstuk 5

Deel 2
Het eendimensionale denken

V. Het negatieve denken: de overwonnen logica van het protest

‘... dat wat is, kan niet waar zijn.’ In onze goed getrainde oren en ogen is deze bewering lichtzinnig en belachelijk, of even ongehoord als die andere bewering die het omgekeerde schijnt in te houden: ‘wat werkelijk is, is redelijk’. En toch openbaren beide, in de traditie van het westerse denken, in een provocerende beknotte formulering het idee Rede dat als leidraad van diens logica is opgetreden. Bovendien drukken zij beide hetzelfde begrip uit, nl. de antagonistische structuur van de werkelijkheid en van het denken dat de werkelijkheid tracht te begrijpen. De wereld van de onmiddellijke ervaring — de wereld waarin we onszelf aantreffen en leven — moet begrepen, omgevormd, ja zelfs binnenste buiten gekeerd worden om datgene te worden wat ze werkelijk is.

In de gelijkstelling rede=waarheid=werkelijkheid waardoor de subjectieve en objectieve wereld tot één antagonistisch geheel wordt samengevoegd, is de Rede de subversieve kracht, de ‘kracht van het negatieve’, die als theoretische en praktische Rede de waarheid voor mensen en dingen vaststelt — d.w.z. de voorwaarden waarin mensen en dingen datgene worden, wat ze werkelijk zijn. De poging om te bewijzen dat deze waarheid van theorie en praktijk niet een

subjectieve maar een objectieve zaak is, was het oorspronkelijke doel van het westerse denken en de oorsprong van zijn logica — logica niet in de zin van een speciale discipline in de filosofie, maar als denkwijze die ertoe geëigend was het werkelijke als redelijk te begrijpen. De totalitaire wereld van de technologische rationaliteit is de laatste omvorming van het idee Rede. Ik zal in dit en in het volgend hoofdstuk proberen enkele van de hoofdfasen in de ontwikkeling van dit idee aan te wijzen — het proces waarin logica de logica van de overheersing werd. Een dergelijke ideologische analyse kan bijdragen tot het begrijpen van de werkelijke ontwikkeling in zoverre zij gericht is op de samenvoeging (en scheiding) van theorie en praktijk, van denken en handelen in het historisch proces — een ontvouwing van de theoretische en de praktische Rede tegelijkertijd.

De gesloten operationele wereld van de hoogindustriële beschaving met haar schrikwekkende harmonie tussen vrijheid en onderdrukking, tussen productiviteit en vernietiging, tussen groei en regressie ligt in dit idee Rede reeds als een bepaald historisch ontwerp voorgetekend. De technologische en pretechnologische fasen hebben bepaalde basisbegrippen inzake mens en natuur gemeen — waarin de continuïteit van de westerse traditie tot uitdrukking komt. Binnen dit continuüm stoten verschillende denkwijzen op elkaar; zij behoren bij de verschillende manieren om de maatschappij en de natuur te begrijpen, te ordenen en te veranderen. De stabiliserende tendensen zijn in strijd met de subversieve elementen van de Rede, de kracht van het positieve met die van het negatieve denken, totdat de verworvenheden van de hoogindustriële beschaving ertoe leiden dat de eendimensionale werkelijkheid de overwinning behaalt op iedere mogelijke tegenspraak. Deze strijd dateert uit de ontstaanstijd van het filosofisch denken zelf en komt

sprekend tot uiting in de tegenstelling tussen Plato’s dialectische logica en Aristoteles ‘Organon’. Onderstaande schets van het klassieke model van dialectisch denken moge de weg vrijmaken voor een analyse van de contrasterende kenmerken van de technologische redelijkheid.

In de klassieke Griekse filosofie is de Rede het kenvermogen om te onderscheiden wat waar en wat onwaar is, in zoverre waarheid (en onwaarheid) in eerste instantie een toestand van het Zijn, van de werkelijkheid is — en alleen op grond hiervan een eigenschap van de *proposities*. Juist taalgebruik, de logica onthult en spreekt uit wat werkelijk is — onderscheiden van wat (werkelijk) *schijnt* te zijn. En dankzij deze gelijkstelling van Waarheid en (werkelijk) Zijn is Waarheid een waarde, want Zijn is beter dan Niet-Zijn. Het laatste is niet eenvoudigweg Niets; het is een potentialiteit van en een bedreiging voor het Zijn: vernietiging. De strijd om de waarheid is een strijd tegen de vernietiging, voor de ‘redding’ (sozein) van het Zijn (een poging die zelf vernietigend schijnt te werken als zij een gevestigde werkelijkheid als ‘onwaar’ aanvalt: Socrates tegen de Atheense stadstaat). In zoverre de strijd om de waarheid de werkelijkheid ‘redt’ van vernietiging, bindt de waarheid zich aan het menselijk bestaan en engageert zich hierin. Ze is het wezenlijk menselijk ontwerp. Als de mens heeft leren zien en kennen wat werkelijk is, zal hij in overeenstemming met de waarheid handelen. Epistemologie is op zich ethiek en ethiek is epistemologie.

Deze opvatting weerspiegelt de ervaring van een wereld die in zich antagonistisch is — een wereld die aangetast is door gebrek en negativiteit, die constant bedreigd wordt met vernietiging, maar ook een wereld die een *kosmos* is, geordend volgens de doeloorzaken. Naarmate de ervaring van een antagonistische wereld de leidraad is voor de ontwikkeling van de filosofische categorieën, beweegt de

filosofie zich in een wereld die in zich verscheurd (déchirement ontologique) — tweedimensionaal is. Schijn en werkelijkheid, onwaarheid en waarheid (en zoals we zullen zien, onvrijheid en vrijheid) zijn ontologische gegevenheden. Deze onderscheiding ontstaat niet krachtens of bij gebrek aan abstract denken; zij heeft veeleer haar wortels in de ervaring van de wereld, waaraan het denken deel heeft in theorie en praktijk. In deze wereld zijn er bestaanswijzen waarin de mensen en dingen ‘door zichzelf’ en ‘als zichzelf’ bestaan, en andere waarbij dat niet het geval is — d.w.z. waarbij een vertekening, inperking of ontkenning van hun natuur (essentie) hun bestaan bepaalt. Het overwinnen van deze negatieve toestanden maakt het proces van zijn en van denken uit. De filosofie vindt haar oorsprong in de dialectiek; de wereld van haar taalgebruik beantwoordt aan de feiten van een antagonistische werkelijkheid.

Wat zijn de criteria voor dit onderscheid? Op welke gronden kent men eerder aan de ene wijze of toestand de status ‘waarheid’ toe dan aan de andere? De klassieke Griekse filosofie berust grotendeels op wat later (in nogal depreciërende zin) ‘intuïtie’ werd genoemd, d.w.z. een kenvorm waarin het denkobject duidelijk als datgene verschijnt wat het werkelijk is (in zijn wezenlijke hoedanigheden) en dat in een antagonistische betrekking staat tot zijn contingente, onmiddellijke situatie. Deze evidentie van de intuïtie verschilt niet zo heel veel met die van Descartes. De intuïtie is geen geheimzinnig vermogen van de geest, noch een vreemde onmiddellijke ervaring en evenmin staat zij los van een begrippelijke analyse. Intuïtie is veeleer het (voorlopige) eindpunt van zo’n analyse — het resultaat van een methodische, intellectuele bemiddeling. Als zodanig is zij de bemiddeling van de concrete ervaring.

Het idee van het wezen van de mens moge als toelichting dienen. Analyseert men de mens in de positie waarin hij zich in zijn wereld bevindt, dan schijnt hij in het bezit te zijn van verscheidene vermogens en krachten die hem in staat zouden stellen een ‘goed leven’ te leiden, d.w.z. een leven dat zoveel mogelijk vrij is van zware arbeid, afhankelijkheid en van alles wat lelijk is. Tot een dergelijk leven te komen betekent tot het ‘beste leven’ te komen: te leven in overeenstemming met het wezen van natuur of mens. Natuurlijk is dit nog steeds de uitspraak van de filosoof: hij is het die de menselijke situatie analyseert. Hij onderwerpt de ervaring aan zijn kritisch oordeel en dit houdt een waardeoordeel in — nl. dat het vrij-zijn van zware arbeid te verkiezen is boven zware arbeid en dat een intelligent leven te verkiezen is boven een stompzinnig leven. Het is nu eenmaal zo dat de filosofie met deze waarden geboren werd. Het wetenschappelijk denken moest deze eenheid van waardeoordeel en analyse doorbreken, omdat het steeds duidelijker werd dat de filosofische waarden niet als leidraad konden dienen voor de ordening van de samenleving of de omvorming van de natuur. Zij waren niet effectief, onwerkelijk. Reeds de Griekse opvatting bevat het historisch element: het wezen van de mens is anders in de slaaf dan in de vrije burger, anders in de Griek dan in de barbaar. De beschaving heeft de ontologische stabilisering van dit verschil overwonnen (tenminste in theorie). Maar deze ontwikkeling heeft het onderscheid tussen wezenlijke en contingente natuur, tussen ware en onware bestaanswijzen nog niet ongeldig gemaakt — vooropgesteld natuurlijk dat het onderscheid voortvloeit uit een logische analyse van de empirische situatie en zowel voor het potentieel als voor de contingentie daarvan begrip opbrengt.

Voor de Plato van de latere dialogen en voor Aristoteles zijn de zijnswijzen wijzen van beweging — van overgang van potentie naar act, verwerkelijking. Het eindige Zijn is een

onvolledige verwerkelijking, onderhevig aan verandering. Het ontstaan ervan is bederf, het is doordrongen van negativiteit. Zodoende is het geen ware werkelijkheid — Waarheid. Het filosofische zoeken loopt vanuit de eindige wereld naar de constructie van een werkelijkheid die niet onderworpen is aan het pijnlijke verschil tussen potentie en act, die haar negativiteit heeft overwonnen en in zichzelf volledig en zelfstandig is — vrij.

Deze ontdekking is het werk van de Logos en de Eros. Deze twee sleutelwoorden duiden twee wijzen van ontkenning aan; zowel het erotische als het logische kennen doorbreken de greep der gevestigde, contingente werkelijkheid en streven naar een waarheid die daar onverenigbaar mee is. Logos en Eros zijn tezelfdertijd subjectief en objectief. Het opstijgen van de ‘lagere’ naar de ‘hogere’ vormen van de werkelijkheid is een beweging zowel van de stof als van de geest. Volgens Aristoteles trekt de volmaakte werkelijkheid, de godheid, de wereld hierbeneden naar zich toe *os eromenon*, hij is de doeloorzaak van al het zijnde. Logos en Eros zijn op zich de vereniging van het positieve en het negatieve, van schepping en vernietiging. In de strenge eisen van het denken en in de dwaasheid van de liefde ligt de vernietigende afwijzing van de gevestigde leefwijzen. De Waarheid vormt de denk- en bestaanswijzen om. Rede en Vrijheid convergeren.

Deze dynamiek heeft echter haar eigen grenzen, in zoverre het antagonistisch karakter van de werkelijkheid, haar uitwaaieren in ware en onware bestaanswijzen een onveranderlijke ontologische toestand schijnt te zijn. Er zijn bestaanswijzen die nooit ‘waar’ kunnen zijn omdat ze nooit in de verwerkelijking van hun potentialiteiten, in de *vreugde* van het zijn een *rustpunt* vinden. In de menselijke werkelijkheid is dus ieder bestaan dat opgebruikt wordt om de eerste bestaansvoorwaarden te vervullen, een ‘onwaar’

en onvrij bestaan. Het is duidelijk dat dit een afspiegeling is van de in het geheel niet ontologische situatie van een samenleving die gebaseerd is op de propositie, dat vrijheid niet kan samengaan met de activiteit tot voorziening in de levensbehoeften, dat deze activiteit de ‘natuurlijke’ functie is van een bepaalde klasse en dat het kennen der waarheid en het ware bestaan het vrij-zijn van de gehele dimensie van een dergelijke activiteit veronderstelt. Dit is inderdaad de pre- en antitechnologische constellatie *bij uitstek*. Maar de werkelijke scheidslijn tussen de pretechnologische en de technologische rationaliteit valt niet samen met die tussen een samenleving die op onvrijheid en een die op vrijheid is gebaseerd. De samenleving is nog steeds zódanig georganiseerd, dat het voorzien in de levensbehoeften de volledige en levenslange taak is van bepaalde sociale klassen, die *daarom* onvrij zijn en uitgesloten van een menselijk bestaan. In deze zin geldt nog steeds de klassieke propositie volgens welke de waarheid niet kan samengaan met onderworpenheid aan sociaal noodzakelijk werk.

De klassieke opvatting sluit de propositie in, dat vrijheid van denken en meningsuiting een klassevoorrecht moet blijven, zolang deze slavernij bestaat. Want denken en spreken behoren bij een denkend en sprekend subject, en als diens leven afhankelijk is van de uitoefening van een van hogerhand opgelegde functie, is het ook afhankelijk van het voldoen aan de eisen van deze functie — zodoende van hen die deze eisen beheersen. De scheidslijn tussen het pretechnologische en het technologische ontwerp ligt veeleer in de wijze, waarop de onderschikking aan de levensbehoeften — aan het ‘kostwinnen’ — is georganiseerd en in de nieuwe wijzen van vrijheid en onvrijheid, van waarheid en onwaarheid die aan deze organisatie beantwoorden.

Wie is nu in de klassieke opvatting het subject dat de ontologische situatie van waarheid en onwaarheid omvat? Het is de meester van de zuivere contemplatie (theoria) en de meester van een praxis, geleid door de theoria, d.w.z. de staatsman-filosoof. Natuurlijk is de waarheid die hij kent en uitlegt, potentieel voor iedereen toegankelijk. Geholpen door de filosoof, is de slaaf in Plato’s ‘Meno’ in staat de waarheid van een wiskundig axioma te begrijpen — d.w.z. een waarheid die *boven* bederf en verandering staat. Maar daar de waarheid evenzeer een toestand van het Zijn als van het denken is en daar deze laatste de uitdrukking en manifestatie van de eerste is, blijft de toegang tot de waarheid louter potentieel, zolang het geen leven in en met de waarheid betekent. En van deze bestaanswijze is de slaaf buitengesloten — en iedereen die zijn leven moet wijden aan de voorziening in de levensbehoeften. Dientengevolge zouden, als de mensen niet meer hun leven behoefden te slijten in het rijk van de noodzaak, de waarheid en een waar menselijk bestaan in letterlijke en werkelijke zin *universeel* zijn. De filosofie heeft de *gelijkheid* van de mensen voor ogen, maar tegelijkertijd onderwerpt zij zich aan de feitelijke ontkenning van de gelijkheid. Want in de bestaande werkelijkheid is voor de meerderheid de voorziening in de levensbehoeften een levenslange taak en *moet* er in de levensbehoeften voorzien worden; ze moeten bevredigd worden, opdat er waarheid (welke bestaat uit vrij-zijn van materiële behoeften) kan zijn.

Hier remt en vervormt de historische barrière het zoeken naar waarheid; de maatschappelijke arbeidsverdeling verkrijgt de waardigheid van een ontologische gegevenheid. Als waarheid vrij-zijn van zware arbeid veronderstelt en als dit vrij-zijn in de maatschappelijke werkelijkheid het voorrecht van een minderheid is, dan staat de werkelijkheid alleen bij benadering en voor een bevoorrechte groep zo’n waarheid toe. Deze gang van zaken is in tegenspraak met

het universele karakter van de waarheid, die niet alleen een theoretisch doel vastlegt en ‘voorschrijft’ maar het beste leven van de mens als mens, gezien het wezen van de mens. Voor de filosofie is deze tegenspraak onoplosbaar, ofwel lijkt het geen tegenspraak te zijn, omdat het in de structuur der slaven- of horigensamenleving ligt, die door deze filosofie niet wordt getranscendeerd. Zo laat zij de geschiedenis achter zich, onbeheerd, en heft zij de waarheid veilig boven de historische werkelijkheid uit. Daar blijft de waarheid onaangetast behouden, niet als een resultaat dat uit de hemel is gevallen of in de hemel is verricht, maar als een resultaat van het denken — onaangetast omdat in haar hele begrip het inzicht ligt uitgedrukt, dat zij die hun leven wijden aan de kostwinning, niet in staat zijn een menselijk bestaan te leiden.

Het ontologische begrip van de waarheid staat centraal in een logica die als model van de pretechnologische rationaliteit dienst kan doen. Het is de rationaliteit van een tweedimensionale taalwereld, die een tegenstelling vormt met de eendimensionale denk- en gedragswijzen, die zich bij de uitvoering van het technologische ontwerp ontwikkelen.

Aristoteles gebruikt de term ‘apofantische logos’ om een bepaald type logos (spraak, communicatie) te onderscheiden — dat type dat waarheid en onwaarheid blootlegt en dat in zijn ontwikkeling wordt bepaald door het verschil tussen waarheid en onwaarheid (De interpretatione 16b — 17a). Het is de logica van het oordeel, maar in de uitdrukkelijke zin van een (gerechtelijk) vonnis: (p) wordt aan (S) toegeschreven, omdat en in zoverre het tot (S) behoort, als een eigenschap van (S); of (p) wordt aan (S) ontzegd, omdat en in zoverre het niet tot (S) behoort enz. Vanuit deze ontologische basis gaat de filosofie van Aristoteles verder met de ‘zuivere vormen’ van alle

mogelijke ware (en onware) predicaten vast te stellen; het wordt de formele logica van het oordeel.

Toen Husserl het idee van een apofantische logos nieuw leven inblies, legde hij de nadruk op de oorspronkelijk kritische opzet ervan. En hij vond deze opzet juist in het idee van een logica van *oordelen* — d.w.z. in het feit dat het denken niet direct te maken had met het Zijnde (‘das Seiende selbst’) maar veeleer met ‘pretenties’, met proposities over het Zijnde.[1] Husserl ziet in deze gerichtheid op oordelen een beperking en een vooroordeel met betrekking tot de taak en reikwijdte van de logica.

De klassieke opvatting van de logica vertoont inderdaad een ontologisch vooroordeel: de structuur van het oordeel (propositie) verwijst naar een gespleten werkelijkheid. Het taalgebruik beweegt zich heen en weer tussen de ervaring van Zijn en Niet-Zijn, wezen en feit, ontstaan en bederf, potentie en act. Aristoteles’ ‘Organon’ abstraheert uit deze eenheid van tegenstellingen de algemene vormen van de propositie en van hun (juiste of onjuiste) verbindingen; toch blijven beslissende delen van deze formele logica verwijzen naar Aristoteles’ metafysica.[2]

Voordat deze geformaliseerd werd, vond de ervaring van de verscheurde wereld haar logica in Plato’s dialectiek. Hierin worden de woorden ‘Zijn’, ‘Niet-Zijn’, ‘Beweging’, ‘het Ene en het Vele’, ‘Identiteit’ en ‘Tegenspraak’ methodologisch opengehouden, ze blijven ambigu en worden niet uitputtend gedefinieerd. Ze bezitten een open horizon, een gehele betekeniswereld die in het communicatieproces zelf geleidelijk een structuur krijgt, maar nooit wordt afgesloten. De proposities worden voorgelegd, ontwikkeld en getoetst in een dialoog, waarin de partner ertoe gebracht wordt om zich vragen te stellen omtrent de gewoonlijk vanzelfsprekende spreek- en ervaringswereld en om in een nieuwe dimensie

van het taalgebruik binnen te treden — overigens is hij *vrij* en het betoog richt zich tot zijn vrijheid. Er wordt van hem verwacht dat hij verder gaat dan datgene wat hem gegeven is — zoals de spreker in zijn propositie de termen tenslotte meer laat betekenen dan in het begin. Deze termen hebben vele betekenissen omdat de gegevenheden waarnaar ze verwijzen, vele aspecten, implicaties en gevolgen hebben die er niet van losgemaakt en vastgelegd kunnen worden. Hun logische uitwerking beantwoordt aan het werkelijkheidsproces ofwel aan de 'Sache selbst'. De wetten van het denken zijn de wetten van de werkelijkheid, of liever gezegd, *worden* de wetten van de werkelijkheid als het denken inziet dat de waarheid van de onmiddellijke ervaring het verschijnen van een andere waarheid is, nl. die van de ware vormen van werkelijkheid — van de Ideeën. Zodoende bestaat er eerder tegenspraak dan overeenstemming tussen dialectisch denken en de gegeven werkelijkheid; het ware oordeel beoordeelt deze werkelijkheid niet in diens eigen termen, maar in termen die de omverwerping van die werkelijkheid op het oog hebben. En bij dit omverwerpen komt de werkelijkheid tot haar eigen waarheid.

In de klassieke logica werd het oordeel, dat de oorspronkelijke kern van het dialectisch denken vormde, geformaliseerd in de propositionele vorm: 'S is p'. Maar deze vorm verduistert eerder het zicht op de fundamentele dialectische propositie die het negatieve karakter van de empirische werkelijkheid vaststelt, dan dat zij het openbaart. Beoordeeld in het licht van hun wezen en idee, bestaan mensen en dingen op een andere wijze dan zij zijn; dientengevolge is het denken in tegenspraak met datgene wat (gegeven) is, stelt het zijn waarheid tegenover die der gegeven werkelijkheid. De waarheid die het denken beoogt, is het Idee. Als zodanig is het, in de zin van de gegeven werkelijkheid, 'louter' Idee, 'louter' wezen — potentialiteit.

Maar de wezenlijke potentialiteit is niet gelijk aan de vele mogelijkheden die in de gegeven wereld van het spreken en handelen vervat zijn; de wezenlijke potentialiteit behoort tot een geheel andere orde. De verwerkelijking ervan brengt met zich mee, dat de gevestigde orde omvergeworpen wordt, want wie in overeenstemming met de waarheid denkt, verplicht zich tot een bestaan in overeenstemming met de waarheid. (Bij Plato zijn deze extreme begrippen die dit omverwerpen toelichten: de dood als het begin van het leven van de filosoof en de gewelddadige bevrijding uit de grot.) Zodoende legt het subversieve karakter van de waarheid een *imperatieve* hoedanigheid op aan het denken. De logica draait om oordelen, die als bewijskrachtige proposities imperatieven zijn — het koppelteken ‘is’ sluit een ‘*behoren*’ in.

Deze contradictorische, tweedimensionale denkstijl is de innerlijke vorm, niet alleen van de dialectische logica, maar van iedere filosofie die de werkelijkheid aangrijpt. De proposities die de werkelijkheid omschrijven, kennen waarheid toe aan iets dat *niet* (onmiddellijk) het geval is; op deze wijze zijn ze in tegenspraak met datgene wat het geval is en ontkennen ze de waarheid ervan. In het affirmatieve oordeel ligt een ontkenning vervat die in de propositionele vorm (S is p) verdwijnt. Bv.: ‘deugd is kennis’, ‘rechtvaardigheid is die situatie waarin iedereen die functie bekleedt waarvoor zijn natuur het meest geschikt is’, ‘het volmaakt werkelijke is het volmaakt kenbare’, ‘verum est id, quod est’, ‘de mens is vrij’ en ‘de Staat is de werkelijkheid van de Rede’.

Willen deze proposities waar zijn, dan houdt het koppelteken ‘is’ een ‘behoren’, een wens in. Het velt een oordeel over omstandigheden waarbij deugd *geen* kennis is, waarbij de mensen *niet* de functie bekleden waartoe hun natuur hen het meest geschikt maakt waarin ze *niet* vrij zijn

enz. Welnu, de categorische S-p vorm stelt vast dat (S) *niet* (S) is; (S) wordt als iets-anders-dan-zichzelf gedefinieerd. Een verificatie van deze propositie brengt zowel in feite als bij het denken een proces met zich mee; (S) moet datgene wat het is, *worden*. De categorische bewering wordt zo een categorische imperatief; er wordt geen feit in vastgesteld, maar de noodzaak een feit *tot stand* te *brengen*. Het zou bv. als volgt gelezen kunnen worden: de mens *is niet* (in feite) vrij, begiftigd met onvervreemdbare rechten enz., maar hij *zou het moeten zijn*, omdat hij in de ogen van God, volgens zijn natuur enz. vrij is.[3]

Het dialectisch denken ziet de kritische spanning tussen ‘is’ en ‘zou’ moeten zijn’ allereerst als een ontologische toestand, die behoort tot de structuur van het Zijn zelf. De erkenning van deze toestand van het Zijn — de theorie hierover — is echter van meet af aan gericht op een concrete *praxis*. Gezien in het licht van een waarheid die in de gegeven feiten vervalst of ontkend naar voren komt, verschijnen de gegeven feiten zelf als vals en negatief. Bijgevolg komt het denken door de situatie van zijn objecten ertoe hun waarheid in de begrippen van een andere logica, van een andere taalwereld te meten. En deze logica ontwerpt een andere bestaanswijze: de verwerkelijking van de waarheid in de woorden en daden van de mens. En in zoverre de mens als ‘sociaal wezen’ en de ‘*polis*’ in dit ontwerp betrokken zijn, heeft de gedachtegang een politieke inhoud. Zo is Socrates’ betoog een politiek betoog in zoverre het met de gevestigde politieke instituties in tegenspraak is. De speurtocht naar de juiste definitie, naar het ‘begrip’ deugd, rechtvaardigheid, vroomheid en kennis wordt een subversieve onderneming, want het begrip mikt op een nieuwe ‘*polis*’.

Het denken bezit niet de macht een dergelijke verandering teweeg te brengen, tenzij het in de praxis overgaat, en juist

de dissociatie met de materiële praxis waarin de filosofie haar oorsprong vindt, geeft aan het filosofisch denken zijn abstract en ideologisch karakter. Dankzij deze dissociatie is het kritisch filosofisch denken noodzakelijkerwijs transcendent en *abstract*. De filosofie heeft deze abstractheid met ieder werkelijk denken gemeen, want niemand denkt werkelijk als hij niet van datgene wat gegeven is, abstraheert, als hij niet de feiten in betrekking brengt met de factoren waardoor ze veroorzaakt worden, als hij zich niet — in zijn geest — van de feiten losmaakt. Juist de abstractheid is het eigenlijke leven van het denken, de waarborg van zijn authenticiteit.

Er zijn echter ware en onware abstracties. Een abstractie is een historische gebeurtenis in een historisch continuüm. Ze speelt zich af op historische gronden en blijft verbonden juist met de basis, waarvan ze zich verwijdert: de gevestigde maatschappelijke wereld. Zelfs daar waar de kritische abstractie leidt tot de ontkenning van de gevestigde wereld van het spreken, blijft de basis bestaan in de ontkenning (het omverwerpen) en geeft zij de grenzen aan van de mogelijkheden van de nieuwe positie.

In de klassieke tijd van het ontstaan van het filosofisch denken bleven de transcenderende begrippen nauw verbonden met de toen gangbare scheiding tussen intellectuele en lichamelijke arbeid — met de gevestigde slavenmaatschappij. In Plato’s ‘ideale’ staat blijft de slavernij behouden, ook al geeft hij er een andere vorm aan: zij wordt in overeenstemming met een eeuwige waarheid georganiseerd. En bij Aristoteles treedt de filosoof-koning (in wie theorie en praktijk nog samengaan) terug voor de heerschappij van het ‘bios theoretikos’, dat nauwelijks nog aanspraak mag maken op een subversieve functie en inhoud. De filosofie had niets te maken met diegenen die de lasten van de onware werkelijkheid droegen en die er

daarom de meeste behoefte aan schenen te hebben haar omverwerping te bewerkstelligen. De filosofie abstraheerde van hen en bleef van hen abstraheren.

In deze zin was het ‘idealisme’ zeer nauw verwant aan het filosofisch denken, want het idee van de suprematie van het denken (het bewustzijn) spreekt eveneens de onmacht uit van het denken in een empirische wereld, die door de filosofie wordt overstegen en gecorrigeerd — in gedachte. De redelijkheid in wier naam de filosofie haar oordelen velde, kreeg die abstracte en algemene ‘zuiverheid’ die haar immuun maakte voor de wereld waarin men moest leven. Met uitzondering van de materialistische ‘ketters’ was het filosofische denken zelden begaan met de ellende van het menselijk bestaan.

Paradoxaal genoeg leidt juist de kritische opzet in het filosofisch denken tot deze idealistische loutering — een kritische opzet die zich richt op de empirische wereld in haar geheel, en niet alleen maar op bepaalde denk- of gedragswijzen daarin. Doordat de filosofische kritiek haar begrippen definieert in begrippen van potentialiteiten die behoren tot een wezenlijk andere orde van denken en bestaan, vindt zij zich geblokkeerd door de werkelijkheid, waarvan zij zich losmaakt en gaat zij over tot het bouwen van een rijk van de Rede, gelouterd van empirische toevalligheid. De twee dimensies van het denken — die van de wezenlijke en die van de verschijnende waarheden — interfereren niet meer met elkaar en de concrete dialectische betrekking tussen beide wordt een abstracte epistemologische of ontologische betrekking. De oordelen die over de gegeven werkelijkheid worden geveld, worden vervangen door proposities die de algemene denkvormen, denkobjecten en betrekkingen tussen het denken en zijn objecten definiëren. Het subject van het denken wordt de

zuivere en algemene vorm van subjectiviteit, waaruit alle bijzonderheden zijn verwijderd.

Bij zo'n formeel subject is de betrekking tussen *on* en *mi on*, tussen verandering en bestendigheid, tussen potentie en act, tussen waarheid en onwaarheid geen kwestie meer die het bestaan raakt[4]: het is veeleer een zuiver filosofische kwestie. Deze tegenstelling is zeer opvallend bij Plato's dialectische en Aristoteles' formele logica. In Aristoteles' 'Organon' is de syllogistische 'terminus' (horos) 'zo ontdaan van substantiële betekenis dat een letter van het alfabet een geheel gelijkwaardige plaatsvervanger vormt'. Het verschilt dus als dag en nacht van de 'metafysische' term (ook horos) die het resultaat van de wezensdefinitie het antwoord op de vraag aanduidt: *ti estin*?[5]. Kapp verdedigt tegenover Prantl het standpunt dat de 'twee van elkaar verschillende betekenissen geheel onafhankelijk van elkaar zijn en door Aristoteles zelf nooit door elkaar werden gehaald'. In ieder geval is in de formele logica het denken geordend op een wijze, die zeer veel verschilt van die in de platoonse dialoog.

In deze formele logica staat het denken onverschillig tegenover zijn objecten. Of ze nu mentaal of fysisch zijn, of ze nu behoren tot de samenleving of tot de natuur, ze worden onderworpen aan dezelfde algemene wetten van ordening, berekening en conclusie — maar als vervangbare tekens of symbolen, geabstraheerd van hun eigen 'substantie'. Deze algemene hoedanigheid (de kwantitatieve hoedanigheid) is de eerste voorwaarde voor wet en orde — zowel in de logica als in de samenleving — en de prijs voor een algemene controle.

'Het algemene begrip zoals de discursieve logica dat heeft uitgewerkt, vindt zijn grondslag in de werkelijkheid van overheersing.'[6]

In Aristoteles' *Metafysica* wordt de samenhang tussen begrip en controle vastgesteld: de kennis omtrent de 'eerste oorzaken' is — als kennis van het universele — de meest doelmatige en zekere kennis, want als men over de oorzaken kan beschikken, kan men over de gevolgen ervan beschikken. Dankzij het universele begrip kan het denken heersen over de bijzondere gevallen. De meest geformaliseerde wereld van de logica verwijst echter nog steeds naar de meest algemene structuur van de gegeven, ervaren wereld; de zuivere vorm is nog steeds die van de inhoud die erdoor wordt geformaliseerd. Het idee van de formele logica zelf is een historische gebeurtenis in de ontwikkeling van de mentale en fysische instrumenten voor universele controle en berekenbaarheid. Toen de mens hieraan begon, moest hij uit feitelijke tweespalt theoretische overeenstemming scheppen, het denken zuiveren van tegenspraak en identificeerbare en vervangbare eenheden binnen het ingewikkelde proces van samenleving en natuur verzelfstandigen.

Onder het bewind van de formele logica is het idee van het conflict tussen wezen en verschijnen waardeloos, zo niet zonder zin. De materiële inhoud wordt geneutraliseerd; het beginsel van identiteit wordt afgezonderd van het beginsel van tegenspraak (bij tegenspraak ligt de fout in het niet correct denken); doeloorzaken worden uit de logische orde verwijderd. In hun reikwijdte en functie nauw omschreven, worden de begrippen instrumenten om te voorspellen en controle uit te oefenen. De formele logica is zo de eerste stap op de lange weg naar het wetenschappelijk denken — de eerste stap nog maar, want er is nog een veel hogere graad van abstractie en mathematisering nodig om de denkwijzen aan de technologische rationaliteit aan te passen.

De antieke en de moderne logica vertonen in hun methoden van logische procedure verschillen, maar achter al deze verschillen ligt de constructie van een algemeen geldige orde van denken die neutraal staat tegenover de materiële inhoud. Reeds lang voor de technologische mens en de technologische natuur opdoemden als objecten van rationele controle en berekening, was de geest rijp gemaakt voor abstracte generalisatie. De termen die samengebracht konden worden in een coherent logisch systeem dat vrij was van tegenspraak of een hanteerbare tegenspraak bezat, werden onderscheiden van die termen waarmee dat niet het geval was. Er werd een onderscheid gemaakt tussen de algemene, berekenbare, 'objectieve' en de bijzondere, onberekenbare, subjectieve dimensie van het denken; deze laatste kwam pas na een aantal reducties in de wetenschap terecht.

De formele logica is een voorafschaduwing van het proces waarbij secundaire kwaliteiten tot primaire herleid worden — waarbij eerstgenoemde meetbare en hanteerbare eigenschappen van de fysica worden. Dan kunnen de elementen van het denken wetenschappelijk geordend worden — zoals de menselijke elementen in de sociale werkelijkheid geordend kunnen worden. De pretechnologische en de technologische rationaliteit, de ontologie en de technologie worden door die elementen van het denken verbonden die de wetten van het denken aanpassen aan de wetten van controle en overheersing. De pretechnologische en de technologische wijzen van overheersing vertonen fundamentele verschillen — even grote verschillen als de slavernij en het vrije loonstelsel, het heidendom en het christendom, de stadstaat en de natie, het afmaken van de bevolking van een ingenomen stad en de concentratiekampen van de nazi's. De geschiedenis is echter nog steeds een geschiedenis van overheersing en de logica van het denken blijft de logica van de overheersing.

De formele logica was gericht op een algemene geldigheid voor de wetten van het denken. En zonder algemeenheid zou het denken inderdaad een tot niets verplichtende privé-aangelegenheid zijn, niet in staat ook maar het kleinste deel van het bestaan te begrijpen. Het denken is altijd iets meer en iets anders dan het individuele denken; als ik over individuele personen in een bepaalde situatie ga nadenken, zie ik hen in een bovenindividuele context waaraan zij deelnemen en denk ik in algemene begrippen. Alle denkobjecten zijn universalia. Maar het is even waar, dat de bovenindividuele betekenis, de algemeenheid van een begrip, nooit louter formeel is; ze wordt geconstitueerd door de onderlinge betrekking tussen de (denkende en handelende) subjecten en hun wereld.[7] Een logische abstractie is tevens een sociologische abstractie. Er bestaat een logische *mimesis* waardoor de wetten van het denken geformuleerd en daardoor beschermd worden in overeenstemming met de wetten van de samenleving, maar het is slechts één denkwijze naast andere.

Vaak heeft men op de onvruchtbaarheid van Aristoteles' formele logica gewezen. Het filosofisch denken ontwikkelde zich naast en zelfs buiten deze logica om. In hun belangrijkste pogingen schijnen noch de idealistische, noch de materialistische, noch de rationalistische, noch de empirische scholen er iets aan te danken te hebben. De formele logica was volgens haar eigen structuur niet-transcendent. Zij canoniseerde en organiseerde het denken binnen een star kader dat door geen enkel syllogisme overschreden kan worden — ze bleef 'ontleedkunde'. De logica bleef bestaan als een speciale discipline naast de substantiële ontwikkeling van het filosofisch denken en veranderde ondanks de nieuwe begrippen en nieuwe inhouden die deze ontwikkeling kenmerkten, niet wezenlijk. Inderdaad zagen noch de scholastieke denkers noch het rationalisme en het empirisme uit het vroegmoderne tijdvak

enige reden objecties te maken tegen de denkwijze die in de aristotelische logica haar algemene vormen had gecanoniseerd. De opzet daarvan was tenminste in overeenstemming met de wetenschappelijke geldigheid en exactheid en de rest doorkruiste althans niet de begripsmatige uitwerking van de nieuwe ervaring en de nieuwe feiten.

De hedendaagse mathematische en symbolische logica verschillen in hoge mate van hun klassieke voorgangster, maar zij hebben een fundamentele tegenstelling tot de dialectische logica met elkaar gemeen. Met betrekking tot deze tegenstelling, drukken de oude en de nieuwe formele logica dezelfde denkwijze uit. Zij is gelouterd van dat ‘negatieve’, dat zo’n grote schaduw wierp over het ontstaan van de logica en het filosofisch denken: de ervaring van de ontkennende, bedrieglijke en vervalsende macht van de gevestigde werkelijkheid. En mét de eliminatie van deze ervaring is eveneens de begrippelijke poging de spanning tussen ‘is’ en ‘zou moeten zijn’ vol te houden en de gevestigde wereld van het spreken in naam van haar eigen waarheid omver te werpen, geëlimineerd uit al het denken dat objectief, exact en wetenschappelijk moet zijn. Want het *wetenschappelijk* omverwerpen van de onmiddellijke ervaring waardoor de waarheid van de wetenschap gesteld wordt tegenover die van de onmiddellijke ervaring, werkt de begrippen die het protest en de weigering in zich dragen, niet verder uit. De nieuwe wetenschappelijke waarheid die gesteld wordt in de plaats van de aanvaarde waarheid, bevat in zichzelf geen oordeel waardoor de gevestigde werkelijkheid wordt veroordeeld.

In tegenstelling hiermee is en blijft het dialectisch denken onwetenschappelijk in zoverre het een dergelijk oordeel *is* en dit oordeel wordt aan het dialectisch denken opgedrongen door de aard van zijn *object* — door zijn

objectiviteit. Dit object is de werkelijkheid in haar ware concreetheid; de dialectische logica sluit bij voorbaat alle abstractie uit die de concrete inhoud links laat liggen en onbegrepen achter zich laat. Hegel ontdekt in de kritische filosofie van zijn tijd een ‘angst voor het object’ (‘Angst vor dem Objekt’) en hij stelt de eis, dat een werkelijk wetenschappelijk denken deze angstpositie moet overwinnen en in de concreetheid van zijn objecten het ‘logische en het louter redelijke’ (‘das Logische, das Rein-Vernünftige’) moet begrijpen.[8] De dialectische logica kan niet formeel zijn, omdat ze door het werkelijke, dat concreet is, wordt bepaald. En deze concreetheid verzet zich zeker niet tegen een systeem van algemene beginselen en begrippen, integendeel, ze heeft een dergelijk logicasysteem nodig, omdat ze zich richt naar algemene wetten die de redelijkheid van het werkelijke uitmaken. Het is de redelijkheid van de tegenspraak, van de tegenstelling van krachten, tendensen en elementen, die de beweging van het werkelijke en, als het begrepen wordt, het begrip van het werkelijke vormen.

Doordat de objecten van het denken als de levende tegenstelling tussen wezen en verschijning bestaan, bezitten ze die ‘innerlijke negativiteit’[9] die de specifieke hoedanigheid van de erbij behorende begrippen uitmaakt. De dialectische definitie definieert de dingen in hun beweging van datgene wat ze niet zijn naar datgene wat ze zijn. De uitwerking van contradictorische elementen, waardoor de structuur van het object wordt bepaald, bepaalt tevens de structuur van het dialectische denken. Het object van de dialectische logica is noch de abstracte, algemene vorm van de objectiviteit noch de abstracte, algemene vorm van het denken — noch de gegevens van de onmiddellijke ervaring. De dialectische logica maakt de abstracties van de formele logica en van de transcendentale filosofie ongedaan, maar ze ontkent tevens de concreetheid van de

onmiddellijke ervaring. In zoverre deze ervaring zich neerlegt bij de dingen zoals ze zich aan ons voordoen en zoals ze toevallig bestaan, is zij een beperkte en zelfs valse ervaring. Zij bereikt haar waarheid als ze zichzelf bevrijd heeft van de bedrieglijke objectiviteit, die de factoren achter de feiten verhult — d.w.z. als ze haar wereld ziet als een *historische* wereld waarin de bestaande feiten het werk van de historische praxis van de mens zijn. Deze praxis (intellectueel en materieel) is de werkelijkheid in de gegevens van de ervaring; het is tevens de werkelijkheid, die door de dialectische logica begrepen wordt. Als de historische inhoud het dialectisch begrip doordringt en methodologisch de uitwerking en functie ervan bepaalt, bereikt het dialectisch denken de concreetheid die de structuur van het denken met die van de werkelijkheid verbindt. Logische waarheid wordt historische waarheid. De ontologische spanning tussen wezen en verschijning, tussen 'is' en 'zou moeten zijn' wordt een historische spanning en de 'innerlijke negativiteit' van de objectwereld wordt begrepen als het werk van het historisch subject: de mens in zijn strijd met natuur en samenleving. Rede wordt historische Rede. Ze is in tegenspraak met de gevestigde orde van mensen en dingen ten bate van bestaande maatschappelijke krachten die het irrationele karakter van deze orde onthullen — want 'rationeel' is een wijze van denken en handelen die erop uit is onwetendheid, vernietiging, wreedheid en onderdrukking te verminderen.

Bij de omvorming van de ontologische dialectiek in een historische blijft de tweedimensionaliteit van het filosofische denken als kritisch, negatief denken behouden. Maar nu staan wezen en verschijning, 'is' en 'zou moeten zijn' in het conflict tussen de feitelijke krachten en mogelijkheden van de samenleving tegenover elkaar. En niet als Rede en Onrede, Goed en Kwaad staan zij tegenover elkaar — want ze zijn beide part en deel van dezelfde gevestigde wereld en

ze hebben beide deel aan Rede en Onrede, Goed en Kwaad. De slaaf is in staat de meesters af te schaffen en met hen samen te werken; de meesters zijn in staat het bestaan voor de slaaf te verbeteren en zijn uitbuiting te vervolmaken. Het idee Rede behoort tot de beweging van het denken en het handelen. Het is een theoretische en een praxis van de Rede.

Als de dialectische logica de tegenspraak beschouwt als een 'noodzaak' die behoort tot de ware 'aard van het denken' ('zur Natur der Denkbestimmungen')[10], is dat het geval omdat de tegenspraak tot de eigen natuur van de denk*objecten* behoort, tot een werkelijkheid, waar Rede nog steeds Onrede en het irrationele nog steeds het rationele is. Omgekeerd strijdt iedere bestaande werkelijkheid tegen de logica van de tegenspraak — ze begunstigt die wijzen van denken die steun geven aan de bestaande leefvormen en aan de gedragswijzen die deze reproduceren en verbeteren. De gegeven werkelijkheid heeft haar eigen logica en haar eigen waarheid; de poging haar als zodanig te begrijpen en haar te transcenderen vooronderstelt een andere logica, een tegengestelde waarheid. Zij behoren tot denkwijzen die tot in hun structuur niet-operationeel zijn; ze staan vreemd tegenover het operationalisme zowel van de wetenschap als van het gezond verstand; hun historische concreetheid verzet zich tegen kwantificering en mathematisering aan de éne en tegen positivisme en empirisme aan de andere kant. Zo schijnen deze denkwijzen overblijfselen uit het verleden te zijn, zoals alle niet-wetenschappelijke en niet-empirische filosofie. Zij treden terug voor een meer doelmatige theorie en praxis van de Rede.

[1] E. Husserl, *Formale und Transzendentale Logik* (Halle 1929), speciaal 42 vv. en 115 vv.
[2] Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*

(Darmstadt 1957), vol. 1, 135, 211. Zie voor het argument tegen deze interpretatie hieronder.

[3] Maar waarom zegt de propositie niet 'zou moeten zijn' als zij 'zou moeten zijn' *bedoelt*? Waarom verdwijnt de ontkenning in de bevestiging? Heeft misschien de metafysische oorsprong van de logica de propositionele vorm bepaald? Zowel het vóórsocratische als het socratische denken gaat vooraf aan de scheiding van logica en ethiek. Als slechts datgene wat waar is, (de Logos; het Idee), werkelijk is, dan heeft de werkelijkheid van de onmiddellijke ervaring deel aan het *mi on*, aan datgene wat *niet* is. En toch *is* dit *mi on*, en voor de onmiddellijke ervaring (die voor het grootste deel van de mensen de enige werkelijkheid is) is het de enige werkelijkheid die is. De tweevoudige betekenis van 'is' zou zo de tweedimensionale structuur van de éne wereld uitdrukken.

[4] Om alle misverstand te vermijden: ik geloof niet dat de 'Frage nach dem Sein' en soortgelijke kwesties zaken zijn of zouden moeten zijn die het bestaan raken. Wat zin had bij het ontstaan van het filosofisch denken, kan op het eind daarvan zeer goed zinloos worden en dit verlies van betekenis hoeft niet te wijten te zijn aan het onvermogen tot denken. De geschiedenis van de mensheid heeft beslissende antwoorden gegeven op de 'vraag naar het Zijn' en wel in zeer concrete begrippen, die hun doelmatigheid hebben bewezen. De technologische wereld is er één van. Zie voor een verdere bespreking hoofdstuk 6.

[5] Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic* (New York 1942) 29.

[6] 'Die Allgemeinheit der Gedanken, wie die diskursive Logik sie entwickelt, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit.' M. Horkheimer en Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam 1947) 25.

[7] Zie Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart 1956), hoofdstuk 1: Kritik des logischen Absolutismus.

[8] *Wissenschaft der Logik*, uitg. Lasson (Leipzig 1923), vol, I, 32.
[9] Ibidem 38.
[10] Ibidem.

<<< Hoofdstuk 4 Hoofdstuk 6 >>>
Inhoudsopgave

Herbert Marcuse
De eendimensionale mens
Hoofdstuk 6

VI. Van negatief naar positief denken: technologische rationaliteit en de logica van de overheersing

Ondanks alle verandering is in de sociale werkelijkheid de overheersing van de ene mens door de andere nog steeds het historisch continuüm, dat de schakel vormt tussen de pretechnologische en de technologische rede. Toch wijzigt de samenleving die de technologische omvorming van de natuur ontwerpt en uitvoert, de basis van de overheersing door geleidelijk de persoonlijke afhankelijkheid (de slaaf van de meester, de horige van de huiseigenaar, de leenman van de leenheer enz.) te vervangen door een afhankelijkheid van de 'objectieve orde van de dingen' (van economische wetten, de markt enz.). Natuurlijk is de 'objectieve orde van de dingen' zelf het resultaat van overheersing, maar toch blijft het waar dat de overheersing nu een hogere rationaliteit in het leven roept: de rationaliteit van een samenleving die haar hiërarchische structuur handhaaft, terwijl ze steeds doeltreffender de natuurlijke en mentale hulpbronnen exploiteert en de weldaden van deze exploitatie op een steeds grotere schaal verdeelt. De grenzen van deze rationaliteit en de duistere kracht ervan komen naar voren in de voortschrijdende knechting van de mens door een productieapparaat, dat de strijd om het bestaan doet voortduren en uitbreidt tot een algehele internationale strijd die de levens van hen die dit apparaat opbouwen en gebruiken, ruïneert.

In dit stadium wordt het duidelijk dat er iets mis moet zijn met de redelijkheid van het systeem zelf. Wat er mis is, is de wijze waarop de mensen hun maatschappelijke arbeid hebben georganiseerd. Tegenwoordig wordt daar niet meer naar gekeken, nu aan de éne kant de grote ondernemers zelf bereid zijn de weldaden van de vrije onderneming en de ‘vrije’ concurrentie op te geven voor de weldaden van regeringsorders en regelingen, terwijl aan de andere kant de socialistische opbouw te werk gaat met een steeds groter wordende overheersing. We kunnen dit probleem echter niet zó laten rusten. De verkeerde organisatie van de maatschappij vraagt om een nadere verklaring met het oog op de situatie in de hoogindustriële samenleving, waarin de integratie van de eens negatieve en transcenderende maatschappelijke krachten in het bestaande systeem een nieuwe maatschappelijke structuur schijnt te scheppen. Deze omvorming van de negatieve oppositie in een positieve drukt ons op het probleem: de ‘verkeerde’ organisatie, die op interne gronden totalitair wordt, schakelt de alternatieven uit. Het is natuurlijk heel normaal en het vraagt geen diepgaande verklaring, dat men de tastbare weldaden van het systeem de moeite van het verdedigen waard acht — speciaal met het oog op de afstotende kracht van het huidige communisme, dat zich als het historisch alternatief voordoet. Maar het is alleen maar normaal voor een denk- en gedragswijze die niet bereid en misschien zelfs niet eens in staat is in te zien wat er gebeurt en waarom dat gebeurt, een denk- en gedragswijze die immuun is voor iedere rationaliteit, behalve voor de gevestigde. Voor zover het denken en het gedrag kloppen met de gegeven werkelijkheid, drukken ze een onecht bewustzijn uit, dat een antwoord is op en een bijdrage is tot het in stand houden van een onechte orde van feiten. En dit onechte bewustzijn heeft vorm gekregen in het huidige technische apparaat, dat het op zijn beurt weer reproduceert.

Wij leven en sterven op een rationele en productieve wijze. We weten dat vernietiging de prijs voor vooruitgang is zoals de dood de prijs is voor het leven, dat zelfverloochening en zware arbeid de noodzakelijke voorwaarden zijn voor voldoening en vreugde, dat de zaak door moet blijven draaien en dat de alternatieven utopieën zijn. Deze ideologie behoort tot het gevestigde maatschappelijke apparaat; zij is een noodzakelijke voorwaarde voor het blijven functioneren ervan en maakt deel uit van zijn rationaliteit.

Het apparaat schiet echter zijn eigen doel voorbij, tenminste, als dit doel erin bestaat een menswaardig bestaan op basis van een vermenselijkte natuur te scheppen. En als dat niet het doel is, is de rationaliteit ervan nog verdachter. Maar ook logischer, want van meet af aan ligt het negatieve in het positieve, het onmenselijke in de vermenselijking, slavernij in bevrijding. Deze dynamiek is geen hersenschim en komt voort uit de werkelijkheid, maar dan uit een werkelijkheid waarin de wetenschappelijke geest een beslissend aandeel heeft in het aan elkaar koppelen van de theoretische en praktische rede.

De samenleving reproduceerde zichzelf in een steeds groter wordend technisch geheel van dingen en betrekkingen dat het technisch benutten van de mens in zich sloot — m.a.w. de strijd om het bestaan en de uitbuiting van mens en natuur werden steeds meer wetenschappelijk en rationeel. De dubbele betekenis van ‘rationalisatie’ is in deze context veelzeggend. Een wetenschappelijk opgezette bedrijfsvoering en een wetenschappelijk opgezette arbeidsverdeling deed de productiviteit van de economische, politieke en culturele onderneming met sprongen omhoog gaan. Gevolg: de hogere levensstandaard. Tezelfdertijd en op dezelfde grondslag bracht deze rationele onderneming een geestes- en

gedragspatroon voort, waardoor zelfs de meest destructieve en onderdrukkende karaktertrekken van de onderneming werden gerechtvaardigd en zelfs schoongewassen. Wetenschappelijk-technische rationaliteit en manipulatie zijn tot nieuwe vormen van sociale controle samengesmolten. Kan men zich tevreden stellen met de veronderstelling dat dit onwetenschappelijk resultaat het gevolg is van een bepaalde maatschappelijke *toepassing* van de wetenschap? Ik ben van mening dat de algemene richting waarin de wetenschap tenslotte toegepast werd, inherent was aan de zuivere wetenschap, zelfs toen men zich geen praktische doeleinden voor ogen stelde, en dat het punt waarop de theoretische Rede sociale praxis wordt, aangewezen kan worden. Bij de poging hiertoe zal ik weer even in het kort de methodologische oorsprong van de nieuwe rationaliteit in herinnering brengen en haar stellen tegenover de trekken van het pretechnologische model, dat in het voorgaande hoofdstuk besproken is.

De kwantificering van de natuur die leidde tot een uitleg ervan uitgedrukt in mathematische structuren, bracht een scheiding teweeg tussen de werkelijkheid en alle inherente doelstellingen en bijgevolg tussen het ware en het goede, wetenschap en ethiek. Het doet er niet toe, hoe de wetenschap nu de objectiviteit van de natuur en de onderlinge betrekkingen tussen de delen ervan moge definiëren, zij kan dit alles wetenschappelijk gezien niet beschouwen onder het oogmerk van ‘doeloorzaken’. En het doet er niet toe, hoe constitutief de rol van het subject als punt van observatie, meting en berekening is, voor dit subject kan deze rol wetenschappelijk gezien niet bestaan in ethisch, esthetisch of politiek handelen. De spanning tussen de Rede aan de éne kant en aan de andere kant de behoeften en noden van het betreffende volk (dat vaak het object, maar zelden het subject van de Rede is geweest), is van het begin af aan in het filosofisch en wetenschappelijk

denken aanwezig geweest. De ‘natuur van de dingen’, met inbegrip van die der samenleving, werd zodanig gedefinieerd, dat daarmee verdringing en zelfs onderdrukking als volmaakt redelijk werden gerechtvaardigd. Voor de ware kennis en rede is het nodig dat men heerst over — zo niet bevrijd is van — de zintuigen. De eenheid van Logos en Eros leidde reeds bij Plato tot de suprematie van de Logos; bij Aristoteles is de betrekking tussen de godheid en de wereld, die door hem bewogen wordt, slechts in analoge zin ‘erotisch’. Daarna wordt de wisselvallige ontologische schakel tussen Logos en Eros verbroken en duikt de wetenschappelijke rationaliteit op als wezenlijk neutraal. Waar de natuur (met inbegrip van de mens) naar mag streven, is slechts in de vorm van algemene bewegingswetten — fysisch, chemisch of biologisch — wetenschappelijk gezien rationeel.

Buiten deze rationaliteit leeft men in een wereld van waarden; en waarden die verwijderd worden uit de objectieve werkelijkheid, worden subjectief. De enige weg om er nog énige abstracte en onschadelijke geldigheid voor te redden schijnt een metafysische bekrachtiging te zijn (goddelijke wet en natuurwet). Maar een dergelijke bekrachtiging kan niet getoetst worden en is dus niet werkelijk objectief. Waarden mogen dan wel in hoger aanzien staan (moreel en geestelijk), maar ze zijn niet *werkelijk* en tellen dus minder mee in de werkelijke handel en wandel — en wel des te minder, naargelang ze boven de werkelijkheid zijn verheven.

Dezelfde ont-werkelijking tast alle ideeën aan die uit de aard van hun zaak niet door een wetenschappelijke methode getoetst kunnen worden. Het doet er niet toe, hoezeer ze erkend, geëerd en geheiligd mogen zijn, uit zichzelf lijden ze eronder dat ze niet-objectief zijn. Maar juist hun gebrek aan objectiviteit maakt hen tot factoren van

maatschappelijke samenhang. Humanitaire, religieuze en morele ideeën zijn alleen maar ‘ideaal’; ze verstoren de bestaande leefwijze niet al te zeer en verliezen hun geldigheid niet door het feit dat ze worden weersproken door een gedrag, dat door de dagelijkse dwang van zaken doen en politiek bedrijven wordt opgelegd.

Als het Goede en het Schone, Vrede en Gerechtigheid noch uit ontologische noch uit wetenschappelijk-rationele condities afgeleid kunnen worden, kunnen ze logisch gezien geen aanspraak maken op universele geldigheid en verwerkelijking. In de zin van de wetenschappelijke rede blijven ze een kwestie van smaak, en geen opleving van een of ander soort aristotelische of thomistische filosofie kan de situatie redden, want *a priori* wordt deze door de wetenschappelijke rede weerlegd. Het niet-wetenschappelijk karakter van deze ideeën verzwakt op een noodlottige wijze de oppositie tegen de gevestigde werkelijkheid; de ideeën worden louter *idealen* en hun concrete kritische inhoud vervliegt in de ethische of metafysische sfeer.

Paradoxaal genoeg echter wordt de objectieve wereld, die nu alleen nog maar met kwantificeerbare kwaliteiten toegerust is, voor haar objectiviteit steeds meer afhankelijk van het subject. Dit langdurige proces begint met de algebraïsering van de meetkunde, waarbij ‘zichtbare’ meetkundige figuren door zuiver mentale operaties worden vervangen. Het vindt zijn extreme vorm in sommige opvattingen van de huidige filosofie van de natuurwetenschappen, volgens welke alle materie van de natuurwetenschappen de neiging heeft zich op te lossen in mathematische of logische betrekkingen. Zelfs het idee van een objectieve substantie, die tegenover het subject staat, schijnt af te brokkelen. Vanuit zeer uiteenlopende richtingen komen wetenschapsmensen en wetenschapsfilosofen tot

gelijkluidende hypothesen met betrekking tot het uitsluiten van bepaalde soorten entiteiten.

De fysica bv. ‘meet niet de objectieve kwaliteiten van de uiterlijke en materiële wereld — deze zijn slechts de resultaten die door het voltrekken van zulke operaties verkregen worden’.[1] Objecten blijven slechts voortbestaan als ‘voor de hand liggende bemiddelaars’, als verouderde ‘culturele afzettingen’.[2] De dichtheid en de ondoorzichtigheid van de dingen vervliegen: de objectieve wereld verliest haar ‘object’-karakter, haar staan tegenover het subject. Hoewel men dit nog niet zo in de zin van de pythagorese-platoonse metafysica interpreteert, schijnt de gemathematiseerde natuur, de wetenschappelijke werkelijkheid de ideële werkelijkheid te zijn.

Dit zijn extreme beweringen en ze worden dan ook afgewezen door de meer conservatieve interpretaties die het standpunt verdedigen, dat de proposities in de moderne fysica nog steeds naar ‘fysische dingen’[3] verwijzen. Maar de fysische dingen blijken ‘fysische gebeurtenissen’ te zijn en dan verwijzen de proposities naar (en *alleen* naar) attributen en betrekkingen, die de verscheidene soorten fysische dingen en processen kenmerken .[4] Max Born zegt:

‘... de relativiteitstheorie ... heeft nooit de poging, aan materie eigenschappen toe te schrijven, opgegeven ...’ Maar ‘vaak is een meetbare grootheid niet een eigenschap van een ding, maar een eigenschap van zijn *betrekking* tot andere dingen ... De meeste metingen in de fysica hebben niet direct te maken met de dingen die ons interesseren, maar met een soort projectie, dit woord in de ruimst mogelijke zin genomen’.[5]

En W. Heisenberg:

‘Wat wij mathematisch vastleggen, is slechts voor een klein deel een “objectief feit”, voor het grootste deel een overzicht van mogelijkheden’.[6]

Nu kunnen ‘gebeurtenissen’, ‘betrekkingen’, ‘projecties’ en ‘mogelijkheden’ slechts voor een subjéct objectieve betekenis hebben — niet alleen met het oog op observeerbaarheid en meetbaarheid, maar juist met het oog op de structuur van de gebeurtenis of betrekking. M.a.w. het hierbij betrokken subject vormt een *constitutief* element — d.w.z. het is een mogelijk subject, voor wie bepaalde *data* begrijpbaar zouden moeten of kunnen zijn als gebeurtenis of betrekking. Als dit het geval is, zou Reichenbachs bewering nog steeds hout snijden: nl. dat in de fysica de proposities geformuleerd kunnen worden zonder verwijzing naar een *feitelijke* waarnemer en dat de ‘storing, door de observatie veroorzaakt’ niet aan de menselijke waarnemer, maar aan het instrument als ‘fysisch ding’ te wijten is.[7] We mogen natuurlijk wel aannemen dat de vergelijkingen die in de mathematische fysica opgesteld zijn, de feitelijke constellatie van de atomen, d.w.z. de objectieve structuur van de materie uitdrukken (formuleren). Afgezien van enige waarneming en meting ‘van buiten af’ kan subject A B ‘insluiten’, ‘voorafgaan’ aan B, B ‘tot gevolg hebben’; B kan ‘onder’ C vallen, ‘groter dan’ C zijn enz. — het zou nog steeds waar zijn dat deze betrekkingen een plaatsbepaling, een onderscheid en een identiteit in het verschil van A, B en C impliceren. Zo impliceren zij het vermogen in het verschil identiek *te zijn*, op een bepaalde manier betrokken *te zijn* op..., voor een andere betrekking resistent *te zijn* enz. Alleen dit vermogen zou in de materie zelf liggen; dan zou de materie zelf, objectief gezien, tot de structuur van de geest behoren — een interpretatie die een duidelijk idealistisch element bevat:

‘... de dingen van de levenloze natuur ... integreren de vergelijkingen, waarvan ze niets weten, zonder aarzelen en foutloos, door hun loutere zijn. De natuur is niet subjectief geestelijk: ze denkt niet mathematisch. Maar ze is objectief geestelijk; ze kan mathematisch gedacht worden’.[8]

Karl Popper[9] geeft een minder idealistische interpretatie, waarin wordt gesteld dat in haar historische ontwikkeling de natuurwetenschap verschillende lagen van één en dezelfde objectieve werkelijkheid ontdekt en omschrijft. In dit proces worden de in de geschiedenis overwonnen begrippen geschrapt en wordt de intentie ervan in de volgende begrippen geïntegreerd — een interpretatie die een vooruitgang naar de werkelijke kern van de werkelijkheid, d.w.z. de absolute waarheid schijnt te impliceren. Anders zou de werkelijkheid een ui zonder kern blijken te zijn en zou het begrip ‘wetenschappelijke waarheid’ zélf op het spel gezet worden.

Ik suggereer niet dat de filosofie van de moderne fysica de werkelijkheid van de buitenwereld ontkent of zelfs maar betwijfelt, maar dat ze op een of andere manier haar oordeel over wat de werkelijkheid zelf zou kunnen zijn, opschort of de vraag zelf als zinloos en niet te beantwoorden beschouwt. Als deze opschorting tot methodologisch beginsel verheven wordt, dan heeft ze een tweevoudig gevolg: (a) het versterkt de neiging de theoretische nadruk op het metafysische ‘wat is...?’ (τί έστίν) naar het functionele ‘hoe...?’ te verleggen en (b) het geeft een praktische (hoewel in geen geval absolute) zekerheid, waardoor men zich in de operaties met de materie met een gerust geweten kan onttrekken aan een binding ten opzichte van een of andere substantie buiten de operationele context. M.a.w., theoretisch gezien heeft de omvorming van mens en natuur geen andere objectieve grenzen dan die welke door de brute feitelijkheid van de

materie, haar nog steeds niet overwonnen weerstand tegen kennis en controle, worden aangegeven. Naarmate deze opvatting toepasbaar en effectief wordt in de werkelijkheid, wordt deze laatste benaderd als een (hypothetisch) systeem van instrumentaliteiten; het metafysische ‘zijn als zodanig’ wijkt voor het ‘instrument-zijn’. Als deze opvatting eenmaal haar doeltreffendheid heeft bewezen, werkt ze bovendien als een *a priori* — ze bepaalt de ervaring bij voorbaat, ze *ontwerpt* in welke richting de omvorming der natuur moet gaan, ze organiseert het geheel. Wij hebben zo-even gezien, dat de huidige filosofie van de natuurwetenschappen met een idealistisch element schijnt te worstelen en in haar extreme formuleringen gevaarlijk dicht bij een idealistisch ‘natuur’-begrip schijnt te komen.

De nieuwe denkwijze zet echter het idealisme weer ‘op zijn voeten’. Hegel vatte de idealistische ontologie als volgt kort samen: als de Rede de gemeenschappelijke noemer van subject en object is, is zij dat als de synthese der *tegengestelden*. Met dit idee omvatte de ontologie de *spanning* tussen subject en object; ze was doortrokken van concreetheid. De werkelijkheid van de Rede bestond in het uitdragen van deze spanning in natuur, geschiedenis en filosofie. Zelfs het meest doorgevoerde monistische systeem hield op deze wijze vast aan het idee van een substantie die zich ontvouwt in subject en object — het idee van een antagonistische werkelijkheid. De wetenschappelijke geest heeft dit antagonisme steeds meer afgezwakt. De moderne filosofie van de natuurwetenschappen mag dan wel beginnen met een idee van twee substanties, *res cogitans* en *res extensa* — maar naarmate de uitgebreide materie gevat kan worden in wiskundige vergelijkingen die, vertaald in technische termen, deze materie ‘herscheppen’, verliest de res extensa haar karakter van onafhankelijke substantie.

‘De oude indeling van de wereld in een objectieve gang in tijd en ruimte aan de ene kant en de geest waarin deze gang wordt weerspiegeld aan de andere kant, dus het cartesiaanse onderscheid tussen res cogitans en res extensa, is voor ons niet meer geschikt om als uitgangspunt te dienen om de moderne wetenschap te begrijpen’.[10]

De cartesiaanse indeling van de wereld is ook vanuit haar eigen grondslagen aangevallen. Husserl heeft er op gewezen, dat het cartesiaanse *Ego* in laatste instantie geen echt onafhankelijke substantie was, maar eerder het ‘residu’ of de grens van de kwantificering; het schijnt dat Galileïs opvatting van de wereld als een ‘universele en absoluut zuivere’ *res extensa* a priori de cartesiaanse opvatting heeft beheerst.[11] In dat geval zou het cartesiaanse dualisme misleidend zijn en zou Descartes’ denkende ego-substantie heel dicht bij de res extensa liggen en vooruitlopen op het wetenschappelijk subject van kwantificeerbare waarneming en meting. Descartes’ dualisme zou reeds zijn eigen ontkenning insluiten; het zou de weg naar het vestigen van een eendimensionale wetenschappelijke wereld waarin de natuur ‘objectief geestelijk’ is, d.w.z. subject is, eerder banen dan blokkeren. En dit subject staat op een heel speciale manier in betrekking tot zijn wereld:

‘... de natuur is onder het teken van de actieve mens geplaatst, van de mens die de techniek ent op de natuur.’[12] De natuurwetenschappen ontwikkelen zich onder invloed van het *technologisch a priori* waarin de natuur als potentieel instrument, als stof voor controle en ordening wordt gezien. En het begrijpen van de natuur als (hypothetisch) instrument *gaat vooraf* aan de ontwikkeling van alle bijzondere technische organisatie:

‘De moderne mens neemt het geheel van het Zijn als grondstof voor productie en onderwerpt het geheel van de

objectwereld aan de allesomvattende productieorde (Herstellen)' '... het gebruik van de machinerie en het fabriceren van machines is niet de techniek zelf, maar slechts een adequaat instrument voor de verwerkelijking ("Einrichtung") van het wezen van de techniek in haar objectieve grondstof.'[13]

Het technologisch a priori is een politiek a priori, in zoverre de omvorming van de natuur de omvorming van de mens met zich meebrengt en in zoverre de 'door de mens gemaakte scheppingen' uit een maatschappelijk geheel voortkomen en er in terugkeren. Men kan nog steeds volhouden dat de machinerie van de technologische wereld 'als zodanig' onverschillig staat tegenover politieke doeleinden; ze kan een samenleving versnellen of afremmen. Een elektronische rekenmachine kan gelijkelijk een kapitalistisch of een socialistisch regiem dienen; een cyclotron kan zowel voor een oorlogspartij als voor een vredespartij een doelmatig werktuig zijn. Deze neutraliteit wordt aangevallen in Marx' controversiële bewering dat 'de handmolen een samenleving met feodale heren, de stoommolen een samenleving met industriële kapitalisten oplevert.'[14] En deze bewering wordt meer genuanceerd uitgewerkt in Marx' theorie zelf: de maatschappelijke productiewijze, niet de techniek is de fundamentele historische factor. Als echter de techniek de universele vorm van de materiële productie wordt, omsluit zij een gehele cultuur; zij ontwerpt een historische totaliteit — een 'wereld'.

Kunnen we zeggen, dat de evolutie van de wetenschappelijke methode de omvorming van natuurlijke tot technische werkelijkheid in het proces van de industriële beschaving alleen maar 'weerspiegelt'? Als men de betrekking tussen de wetenschap en de samenleving op deze wijze formuleert, neemt men twee afzonderlijke

gebieden en gebeurtenissen aan die elkaar raken, nl. 1) de natuurwetenschap en het natuurwetenschappelijk denken met hun interne begrippen en hun interne waarheid en 2) het gebruik en de toepassing van de natuurwetenschap in de sociale werkelijkheid. M.a.w., hoe nauw de twee ontwikkelingen ook met elkaar verbonden zijn, ze sluiten elkaar niet in en bepalen elkaar niet. Zuivere wetenschap is geen toegepaste wetenschap, zij behoudt haar identiteit en geldigheid, los van het gebruik ervan. Bovendien wordt de voorstelling van de wezenlijke *neutraliteit* van de natuurwetenschap ook tot de techniek uitgebreid. De machine staat indifferent tegenover het sociale gebruik dat ervan wordt gemaakt, gesteld dat dit gebruik binnen de technische mogelijkheden ervan ligt. Gezien het interne instrumentalistische karakter van de natuurwetenschappelijke methode blijkt deze interpretatie niet adequaat te zijn. Er schijnt een nauwere betrekking te bestaan tussen het natuurwetenschappelijk denken en de toepassing ervan, tussen de wereld van het natuurwetenschappelijk taalgebruik en die van het normale taalgebruik en gedrag — een betrekking waarin beide staan onder dezelfde logica en rationaliteit van de overheersing.

In een paradoxale ontwikkeling hebben de natuurwetenschappelijke pogingen de strenge objectiviteit van de natuur vast te stellen ertoe geleid, dat de natuur steeds meer gedematerialiseerd werd:

‘Het idee van een oneindige natuur die op zich bestaat, dit idee dat wij moeten opgeven, is de mythe van de moderne wetenschap. De wetenschap is begonnen met het vernietigen van de mythe van de Middeleeuwen. En nu dwingt haar eigen consequentheid haar tot het inzicht dat zij louter een andere mythe ervoor in de plaats heeft gesteld.’[15] Het proces dat met het elimineren van onafhankelijke substanties en doeloorzaken begint, leidt er

tenslotte toe de objectiviteit naar de ideeënwereld te verleggen. Maar dit is een zeer specifiek tot ‘idee-maken’, waarin het object zichzelf constitueert in een nogal *praktische* betrekking tot het subject:

‘En wat is materie? In de atoomfysica wordt de materie gedefinieerd door de mogelijke reacties ervan op menselijke experimenten en door de mathematische — d.w.z. intellectuele — wetten waaraan zij gehoorzaamt. We definiëren de materie als een mogelijk hanteerbaar object van de mens.’[16] En als dat het geval is, is de wetenschap op zich technologisch geworden:

‘De pragmatische wetenschap beziet de natuur zoals dat in een technisch tijdperk past.’[17]

Naarmate dit operationalisme in iedere wetenschappelijke onderneming centraal komt te staan, neemt de rationaliteit de vorm aan, waarbij de materie methodisch opgebouwd, geordend en gehanteerd wordt als louter stof voor beheersing, als een middel dat zich voor ieder plan en ieder doel leent — een middel per se, ‘op zich’.

De ‘juiste’ houding tegenover het middel is de *technische* benadering, de juiste logos de *techno-logie* die een *technologische werkelijkheid* ontwerpt en hierop een antwoord is.[18] In deze werkelijkheid is zowel de materie als de wetenschap ‘neutraal’; de objectiviteit vindt noch in zichzelf een telos (doel) noch is ze naar een telos toe gestructureerd. Maar juist het neutrále karakter brengt de objectiviteit in betrekking met een specifiek historisch subject, het bewustzijn nl. dat in de samenleving waardoor en waarvoor deze neutraliteit wordt gevormd, gangbaar is. Dit werkt juist in de abstracties door die de nieuwe rationaliteit vormen — meer als een interne dan als een externe factor. Het zuivere en het toegepaste

operationalisme, de theoretische en de praktische rede, de wetenschappelijke en de zakelijke onderneming reduceren de secundaire hoedanigheden daadwerkelijk tot primaire, de kwantificering en abstractie van ‘bepaalde soorten entiteiten’.

Natuurlijk is de rationaliteit van de zuivere wetenschap waardenvrij en legt zich niet vast op praktische doeleinden; ze staat ‘neutraal’ tegenover iedere waarde die van buiten af eraan opgedrongen zou worden. Maar deze neutraliteit is een *positieve* eigenschap. De wetenschappelijke rationaliteit stuurt aan op een bepaalde maatschappelijke organisatie juist omdat ze de zuivere vorm (of zuivere materie — hier komen de anders tegengestelde termen samen) ontwerpt die praktisch naar alle doeleinden omgebogen kan worden. Formalisering en functionalisering zijn, reeds *voor* ze hoe dan ook toegepast worden, de ‘zuivere vorm’ van een concrete maatschappelijke praxis. Terwijl de wetenschap de natuur van haar inherente doeleinden bevrijdde en de materie van alle niet-kwantificeerbare kwaliteiten beroofde, bevrijdde de samenleving de mensen van de ‘natuurlijke’ hiërarchie van persoonlijke afhankelijkheid en verbond ze met elkaar in overeenstemming met kwantificeerbare hoedanigheden — nl. als eenheden van abstracte arbeidskracht, berekend in tijdseenheden. ‘Dankzij de rationalisatie van de werkwijzen is het elimineren van de hoedanigheden, het herleiden tot functies uit de wereld van de wetenschap overgeheveld naar de wereld van de dagelijkse ervaring.’[19]

Bestaat er tussen de beide processen van wetenschappelijke en maatschappelijke kwantificering een parallel en een oorzakelijk verband, of is hun samenhang slechts een sociologische interpretatie achteraf? In de voorgaande discussie werd gesteld, dat de nieuwe wetenschappelijke rationaliteit op zich, juist in haar abstractheid en zuiverheid,

operationeel was in zoverre ze onder een instrumentalistische horizon tot ontwikkeling was gekomen. Waarneming en experiment, de methodische coördinatie en ordening van de gegevens, proposities en conclusies vinden nooit plaats in een niet-gestructureerde, neutrale en theoretische ruimte. Het ontwerp van het kennen brengt operaties op objecten of abstracties van objecten met zich mee en dit grijpt plaats in een gegeven wereld van spreken en handelen. De wetenschap neemt waar, berekent en theoretiseert vanuit een positie in deze wereld. De sterren die Galilei waarnam, waren dezelfde als in de klassieke oudheid, maar de andere wereld van spreken en handelen, kortom, het verschil in sociale werkelijkheid opende de nieuwe richting en reikwijdte van de waarneming evenals de mogelijkheden voor het ordenen van de waargenomen gegevens. Ik laat hier de historische betrekking tussen wetenschappelijke en maatschappelijke rationaliteit in het begin van het moderne tijdperk buiten beschouwing. Ik stel mij ten doel hier het *interne* instrumentalistische karakter van deze wetenschappelijke rationaliteit te bewijzen, krachtens welke ze a priori technologie is en het a priori van een *bepaalde* technologie — nl. de technologie in de vorm van sociale controle en overheersing.

Voor zover het moderne wetenschappelijk denken zuiver is, ontwerpt het geen bepaalde praktische doeleinden of bepaalde overheersingsvormen. Er bestaat echter niet zoiets als overheersing op zich. Naar gelang de theorie verder gaat, abstraheert zij van of verwerpt zij een feitelijke teleologische context: die van de gegeven, concrete wereld van spreken en handelen. Binnen deze wereld zelf vindt het wetenschappelijk ontwerp al dan niet plaats, begrijpt de theorie al dan niet de mogelijke alternatieven, gooien de hypothesen daaruit de vastgestelde werkelijkheid omver of breiden ze uit.

De beginselen der moderne wetenschap waren a priori zodanig gestructureerd, dat ze als begripsmatige hulpmiddelen dienst konden doen voor een wereld van zich automatisch voltrekkende, productieve controle; het theoretisch operationalisme ging beantwoorden aan het praktisch operationalisme. De wetenschappelijke methode die leidde tot steeds doelmatiger beheersing van de natuur, voorzag zodoende tenslotte in de pure begrippen zowel als in de instrumentaliteiten voor de steeds doelmatiger heerschappij van de mens over de mens via de beheersing van de natuur. Hoewel de theoretische rede zuiver en neutraal bleef, trad ze in dienst van de praktische rede. De fusie bleek voor beide vruchtbaar te zijn. Heden ten dage bestendigt de overheersing zichzelf en breidt zich uit, niet alleen via de technologie maar *als* technologie en deze laatste geeft aan de expansieve politieke macht, die alle cultuurlagen in zich opneemt, de grote legitimatie. In deze wereld levert de technologie eveneens de grote rationalisatie van de onvrijheid van de mens en bewijst ze de ‘technische’ onmogelijkheid autonoom te zijn, haar eigen leven te bepalen. Want deze onvrijheid doet zich noch als irrationeel noch als politiek voor, maar veeleer als een onderwerping aan het technisch apparaat dat het leven gerieflijker maakt en de arbeidsproductiviteit doet stijgen. Op deze wijze biedt de technologische rationaliteit veeleer bescherming aan de legitimatie van de overheersing dan dat ze deze te niet doet en de instrumentalistische horizon van de rede loopt uit op een rationeel totalitaire samenleving:

‘Een autocratische filosofie van de techniek zou men die filosofie kunnen noemen, die het technisch geheel ziet als een plaats waar men de machines gebruikt om macht te verkrijgen. De machine is slechts een middel; het doel is de overmeestering van de natuur, het dienstbaar maken van de

natuurkrachten door een allereerste onderwerping: de machine is een slaaf die dient om andere slaven te maken.

Een dergelijk streven naar heerschappij en onderwerping kan samengaan met een zoeken naar vrijheid voor de mens. Maar het is moeilijk zich te bevrijden door de slavernij over te brengen op andere wezens: mensen, dieren of machines; te heersen over een groot aantal machines dat de gehele wereld tot slaaf maakt, heet nog steeds heersen en ieder heersen veronderstelt het aanvaarden van schema's van onderwerping.'[20]

De nooit eindigende dynamiek van de technische vooruitgang is doordrenkt van politieke inhoud en de Logos van de techniek is tot de Logos van de voortgezette slavernij gemaakt. De bevrijdende kracht van de technologie (het tot instrument maken van de dingen) wordt omgezet in een belemmering van de bevrijding: in de instrumentalisering van de mens.

Deze interpretatie zou het wetenschappelijk ontwerp (methode en theorie), *voor* het op welke manier dan ook toegepast en gebruikt zou worden, binden aan een bepaald maatschappelijk ontwerp en zou de band juist zien in de innerlijke vorm van de wetenschappelijke rationaliteit, d.w.z. in het functionele karakter van haar begrippen. M.a.w., de wetenschappelijke wereld (d.w.z. niet de afzonderlijke proposities omtrent de structuur van de materie, van de energie, de betrekking daartussen enz., maar de voorstelling van de natuur als kwantificeerbare materie waardoor de hypothetische benadering van de objectiviteit en de wiskundig-logische uitdrukking hiervan zich laat leiden) deze wereld zou de horizon uitmaken van een concrete maatschappelijke praxis die *bewaard* zou blijven in de ontwikkeling van het wetenschappelijk ontwerp.

Maar zelfs als we het intern instrumentalisme van de wetenschappelijke rationaliteit toegeven, dan zou dit nog geen grondslag vormen voor de sociologische geldigheid van het wetenschappelijk ontwerp. Aangenomen dat bij het vormen van de meest abstracte wetenschappelijke begrippen de onderlinge betrekking tussen subject en object in een gegeven wereld van spreken en handelen nog steeds meespeelt, dan kan de schakel tussen de theoretische en de praktische rede nog op zeer verschillende manieren opgevat worden.

Een dergelijke afwijkende interpretatie biedt ons Jean Piaget in zijn ‘genetische epistemologie’. Piaget interpreteert het vormen van wetenschappelijke begrippen in de zin van verschillende abstraheringen uit een algemene onderlinge betrekking tussen subject en object. Abstractie komt noch vanuit het loutere object voort, zodat het subject slechts zou functioneren als het neutrale punt van waarneming en meting, noch vanuit het subject als drager van de zuivere cognitieve Rede. Piaget maakt een onderscheid tussen het kenproces in de wiskunde en in de natuurkunde. Het eerste is abstrahering ‘à l’intérieur de l’action comme telle’:

‘In tegenstelling tot wat men vaak zegt, zijn de wiskundige entiteiten niet het resultaat van een abstrahering die vanuit de objecten geschiedt, maar veeleer van een abstrahering die in het hart van de handelingen als zodanig plaats grijpt. Verzamelen, ordenen, verplaatsen enz. zijn meer algemene handelingen dan denken, pousseren enz., omdat zij betrekking hebben op de coördinatie zelf van al de afzonderlijke handelingen en in elk hiervan optreden als coördinerende factor ...’[21]

Mathematische proposities drukken op deze wijze ‘une accommodation générale à l’objet’ uit — dit in tegenstelling tot de afzonderlijke aanpassingen die de echte proposities in

de fysica kenmerken. Logica en mathematische logica zijn 'une action sur l'objet quelconque, c'est-à-dire une action accommodée de façon générale'[22]; en deze 'action' is algemeen geldig in zoverre dat 'deze abstractie of differentiatie zich uitstrekt tot het centrum van de erfelijke coördinaties, omdat de coördinerende mechanismen van de handeling in oorsprong altijd te maken hebben met coördinaties die door reflexen en instincten geregeld worden.'[23]

In de fysica gaat het abstraheren uit van het object, maar is te danken aan bepaalde handelingen van de kant van het subject; de abstractie neemt dus noodzakelijkerwijs een logisch-mathematische vorm aan omdat 'afzonderlijke handelingen slechts dan kennis kunnen voortbrengen als zij onderling gecoördineerd zijn en als deze coördinatie uit haar eigen aard logisch-mathematisch is.'[24]

Het abstraheren in de fysica gaat noodzakelijkerwijs terug op het logisch-mathematisch abstraheren en dit laatste is, als zuivere coördinatie, de algemene vorm van handelen — 'actie als zodanig' ('l'action comme telle'). En deze coördinatie constitueert objectiviteit omdat het aan erfelijke structuren, 'geregeld door reflexen en instincten', gebonden blijft.

Piagets interpretatie erkent het intern praktisch karakter van de theoretische rede, maar leidt dit af van een algemene handelingsstructuur die in laatste instantie een erfelijke en biologische structuur is. De wetenschappelijke methode zou uiteindelijk berusten op een biologische grondslag welke supra- (of liever infra-) historisch is. Bovendien: gesteld al dat iedere wetenschappelijke kennis coördinatie van afzonderlijke handelingen veronderstelt, ik zie niet in waarom een dergelijke coördinatie 'uit haar eigen aard' logisch-mathematisch moet zijn — tenzij de 'afzonderlijke

handelingen' de wetenschappelijke operaties van de moderne fysica zijn, in welk geval de interpretatie een vicieuze cirkel zou zijn.

In tegenstelling tot Piagets nogal psychologische en biologische analyse, heeft Husserl ons een genetische epistemologie geboden, die gecentraliseerd is rond de socio-historische structuur van de wetenschappelijke rede. Ik zal hier slechts naar Husserls werk [25] verwijzen in zoverre het de nadruk legt op de mate, waarin de moderne wetenschap de 'methodologie' is van een vooraf gegeven historische werkelijkheid binnen welke wereld zij zich beweegt. Husserl gaat uit van het feit dat de mathematisering van de natuur resulteerde in geldige praktische kennis: in de constructie van een 'ideële' werkelijkheid die doelmatig met de *empirische* werkelijkheid 'gecorreleerd' kon worden (blz. 19, 42). Maar de wetenschappelijke prestatie wees terug naar een *voor*wetenschappelijke praxis die de oorspronkelijke grondslag ('Sinnesfundament') van Galileïs wetenschap vormde. Deze voorwetenschappelijke grondslag der wetenschap in de wereld van de praxis ('Lebenswelt') die de theoretische structuur bepaalde, werd door Galilei niet onderzocht; bovendien werd hij door de verdere ontwikkeling van de wetenschap verhuld ('verdeckt'). Het gevolg was de illusie, dat de mathematisering van de natuur een 'autonome ("eigenständige") absolute waarheid' schiep (blz. 49 vv.), terwijl het in werkelijkheid een bepaalde methode en techniek voor de 'Lebenswelt' bleef. De ideële sluier ('Ideenkleid') van de mathematische wetenschap is dus een sluier van *symbolen*, die tegelijkertijd de wereld van de praxis tegenwoordigstelt en verhult ('vertritt' en 'verkleidet') (blz. 52).

Waarin bestaan deze oorspronkelijke, voorwetenschappelijke intentie en inhoud, die in de begrippenstructuur van de wetenschap behouden blijven? In de praktijk ontdekt de

meetkunde de mogelijkheid gebruik te maken van zekere basisvormen, -figuren en betrekkingen die, met feitelijk universeel beschikbare empirisch vastgelegde objecten er toe dienen om empirische objecten en betrekkingen exact te bepalen en te berekenen (blz. 25). Bij alle abstractie en generalisatie behoudt (en verhult) de wetenschappelijke methode haar voorwetenschappelijk-technische structuur; de ontwikkeling van eerstgenoemde stelt tegenwoordig (en verhult) de ontwikkeling van de laatste. Zo ‘idealiseert’ de klassieke geometrie de praktijk van het opmeten en in kaart brengen van land (‘Feldmesskunst’). Geometrie is de theorie van de praktische objectivering.

Natuurlijk bouwen algebra en mathematische logica een absolute ideële werkelijkheid op, die vrij is van de onberekenbare onzekerheden en eigenaardigheden van de ‘Lebenswelt’ en van de subjecten die erin leven. Toch is deze ideële constructie de theorie en techniek van het ‘idealiseren’ van de nieuwe ‘Lebenswelt’: In de wiskundige praxis bereiken we wat ons in de empirische praxis onthouden wordt, nl. *exactheid*. Want voor de ideale vormen opent zich de mogelijkheid ze in *absolute identiteit* te bepalen ... als algemeen beschikbaar’ (blz. 24). De coördinatie (‘Zuordnung’) van de ideële wereld met de empirische stelt ons in staat ‘de verwachte regelmatigheden van de praktische “Lebenswelt” te ontwerpen’: ‘Als men eenmaal de formules heeft, dan bezit men daarmee bij voorbaat reeds het vooruitzicht dat in de praktijk wordt gewenst’ — het vooruitzien van datgene wat in de ervaring van het concrete leven verwacht kan worden (blz. 43).

Husserl benadrukt de voorwetenschappelijke, technische bijbetekenissen van de mathematische exactheid en vervangbaarheid. Deze centrale begrippen in de moderne natuurwetenschappen komen niet als louter nevenproducten van een zuivere wetenschap, maar als

inherent aan de innerlijke conceptuele structuur ervan te voorschijn. Het wetenschappelijk abstraheren van de concreetheid en het kwantificeren van kwaliteiten, wat exactheid zowel als universele geldigheid oplevert, houden een bepaalde concrete ervaring van de ‘Lebenswelt’ in — een bepaalde wijze van de wereld ‘zien’. En dit ‘zien’ is, ondanks het ‘zuivere’, belangeloze karakter ervan, een zien binnen een doelgerichte, praktische context. Het is vooruitzien (‘Voraussehen’ en planning (‘Vorhaben’). De galileïsche wetenschap is de wetenschap van het methodische, systematische vooruitzien en ontwerpen. Maar — en dat geeft de doorslag — van een bepaald vooruitzien en ontwerpen, dat nl. wat de wereld ervaart, begrijpt en vormt als berekenbare en voorspelbare betrekkingen tussen exact te definiëren eenheden. In dit ontwerp is de universele kwantificeerbaarheid een noodzakelijke voorwaarde voor de *beheersing* van de natuur. Individuele, niet-kwantificeerbare eigenschappen zijn obstakels, als men mensen en dingen in overeenstemming met de meetbare kracht die uit hen gehaald kan worden, wil organiseren. Maar dit is een specifiek socio-historisch ontwerp en het bewustzijn dat dit ontwerp maakt, is het verborgen subject van de galileïsche wetenschap; deze is de techniek, de kunst van het vooruitzien, dat tot in het oneindige uitgedijd is (‘ins Unendliche erweiterte Voraussicht’, blz. 51).

Juist omdat de galileïsche wetenschap bij het vormen van haar begrippen de techniek van een bepaalde ‘Lebenswelt’ is, transcendeert zij deze ‘Lebenswelt’ niet en kan ze dat ook niet. Ze blijft zich wezenlijk afspelen binnen het fundamentele ervaringskader en binnen de wereld van doeleinden, door deze werkelijkheid gesteld. In Husserls formulering: in de galileïsche wetenschap ‘wordt de concrete wereld van de oorzakelijkheid toegepaste wiskunde’ (blz. 113) — maar het waarnemings- en ervaringsgebied ‘waarin ons hele leven zich praktisch

afspeelt, blijft als datgene wat het is, in zijn eigen wezensstructuur, in zijn eigen oorzakelijkheid *onveranderd* ...' (blz. 51; onderstreping is van Marcuse).

Dit is een uitdagende bewering, die gemakkelijk afgezwakt zal kunnen worden; ik neem echter de vrijheid van een mogelijke 'overinterpretatie'. De bewering verwijst niet simpelweg naar het feit dat wij ondanks de niet-euclidische meetkunde nog steeds in een driedimensionale ruimte waarnemen en handelen; of dat wij ondanks het 'statistische' oorzakelijkheidsbegrip nog steeds met ons gezond verstand handelen in overeenstemming met de 'oude' wetten van de oorzakelijkheid. Evenmin is de bewering in tegenspraak met de eeuwige veranderingen in de wereld van de dagelijkse praxis die het gevolg zijn van de 'toegepaste wiskunde'. Misschien staat er wel veel meer op het spel: nl. de immanente grens van de gevestigde wetenschap en wetenschappelijke methode, op grond waarvan zij de huidige 'Lebenswelt' uitbreiden, rationaliseren en zekerheid geven zonder er de bestaansstructuur van te veranderen — d.w.z. *zonder een kwalitatief nieuwe 'ziens'wijze* en kwalitatief nieuwe betrekkingen tussen de mensen en tussen de mens en de natuur *op het oog te hebben*. Met betrekking tot de geïnstitutionaliseerde levensvormen zou de wetenschap (zuivere zowel als toegepaste) zo een stabiliserende, statische, behoudende functie hebben. Zelfs haar meest opzienbarende prestaties zouden slechts opbouw en afbraak zijn in overeenstemming met een specifieke ervaring en organisatie van de werkelijkheid. De voortdurende zelfcorrectie van de wetenschap — de revolutie van haar hypothesen die in haar methode ingebouwd zit — stuwt dezelfde historische wereld, dezelfde basiservaring voort en breidt deze uit. Ze houdt vast aan hetzelfde formele a priori dat aanstuurt op een zeer materiële, praktische inhoud. Husserls interpretatie kleineert geenszins de fundamentele

verandering die plaats had toen de galileïsche wetenschap optrad, integendeel, ze verwijst naar de radicale breuk met de traditie van vóór Galilei; de instrumentalistische horizon van het denken was inderdaad een nieuwe horizon. Hij schiep een nieuwe wereld van praktische en theoretische Rede, maar het bleef gebonden aan een specifieke historische wereld die haar duidelijke grenzen heeft — in theorie zowel als in praktijk, in haar zuivere zowel als in haar toegepaste methoden. De voorgaande discussie schijnt niet alleen de innerlijke beperkingen en vooroordelen van de wetenschappelijke methode, maar ook haar historische subjectiviteit te suggereren. Bovendien schijnt ze een behoefte aan een soort 'kwalitatieve fysica' in te sluiten, aan een opleving van de teleologische filosofieën enz. Ik geef toe dat dit vermoeden gerechtvaardigd is, maar hier kan ik slechts verzekeren dat dergelijke obscurantistische ideeën verre van mij liggen.[26]

Het doet er niet toe, hoe men waarheid en objectiviteit definieert, ze blijven betrokken op de mensen die in theorie en praktijk handelen en op hun vermogen hun wereld te begrijpen en te veranderen. Dit vermogen hangt op zijn beurt weer af van de mate waarin de materie (wat dit ook moge zijn) erkend en begrepen wordt als datgene wat ze in alle afzonderlijke vormen *is*. In dit opzicht heeft de huidige wetenschap oneindig grotere objectieve geldigheid dan haar voorgangsters. Men zou er zelfs aan toe kunnen voegen, dat op het ogenblik de wetenschappelijke methode de enige methode is die op een dergelijke geldigheid aanspraak kan maken; de wisselwerking van hypothesen en observeerbare feiten maakt de hypothesen geldig en bevestigt de feiten. Het argument dat ik naar voren tracht te brengen, is dat de wetenschap *dankzij haar eigen methode* en begrippen een wereld heeft ontworpen en helpen opbouwen waarin de beheersing van de natuur verbonden is gebleven met de beheersing van de mens — een band, die voor deze wereld

in haar geheel wel eens noodlottig zou kunnen zijn. De natuur, op wetenschappelijke wijze begrepen en overmeesterd, verschijnt weer ten tonele in het technisch productie- en vernietigingsapparaat, dat het leven van de individuen schraagt en verbetert terwijl het hen ondergeschikt maakt aan de beheerders van het apparaat. Zo versmelt de rationele hiërarchie met de sociale. Als dit het geval is, dan zou de wijziging van de richting van een vooruitgang die de noodlottige band zou doorsnijden, tevens de structuur zelf der wetenschap aantasten — het wetenschappelijk ontwerp. Zonder hun rationeel karakter te verliezen zouden haar hypothesen zich ontwikkelen in een wezenlijk andere experimentele context (die van een gepacificeerde wereld); dientengevolge zou de wetenschap komen tot wezenlijk andere begrippen omtrent de natuur en zou zij wezenlijk andere feiten vaststellen. De rationele samenleving ondergraaft het begrip Rede.

Ik heb er reeds op gewezen, dat de elementen van dit omverwerpen en de ideeën omtrent een andere rationaliteit van meet af aan in de geschiedenis van het denken aanwezig zijn geweest. Het antieke idee van een staat waarin het Zijn tot vervulling komt, waarin de spanning tussen ‘is’ en ‘zou moeten zijn’ in de cyclus van eeuwige wederkeer is opgeheven, maakt deel uit van de metafysica van de overheersing. Maar tevens behoort het tot de metafysica van de bevrijding — tot de verzoening van Logos en Eros. Dit idee beoogt het tot rust komen van de repressieve productiviteit van de Rede, het einde van de overheersing door bevrediging.

Deze twee contrasterende rationaliteiten kunnen niet eenvoudig gecorreleerd worden met het klassieke resp. het moderne denken, zoals in John Deweys formulering: ‘van beschouwend genieten naar actieve manipulatie en controle’ en ‘van het kennen als een esthetisch genieten

van de eigenschappen van de natuur ... naar het kennen als een middel tot controle over de wereld.'[27] Het klassieke denken was in voldoende mate verbonden met de logica van de controle over de wereld, en in het moderne denken speelde in voldoende mate een element van aanklacht en weigering mee, om John Deweys formulering te ontzenuwen. De Rede als begripsmatig denken en gedrag is noodzakelijkerwijs heerschappij, overheersing. De Logos is wet, regel, orde dankzij de kennis. Door afzonderlijke gevallen onder een algemene noemer te brengen, door deze te onderwerpen aan hun algemeen begrip wordt het denken heer en meester over de afzonderlijke gevallen. Het is tenslotte in staat ze niet alleen te begrijpen, maar ze ook te beïnvloeden en te beheersen. Terwijl al het denken onder de wet van de logica staat, is echter het ontvouwen van deze logica bij de verscheidene denkwijzen anders. De klassieke formele en de moderne symbolische logica, de transcendentale en de dialectische logica — ieder van deze heerst over een andere wereld van taalgebruik en ervaring. Alle ontwikkelden ze zich binnen het historisch continuüm van de overheersing waaraan zij schatting betalen. En dit continuüm geeft aan de positieve denkwijzen hun conformistisch en ideologisch, aan de negatieve hun speculatief en utopisch karakter.

Bij wijze van samenvatting kunnen we nu proberen iets duidelijker het verborgen subject van de wetenschappelijke rationaliteit en de verborgen doeleinden in haar zuivere vorm aan te wijzen. Het wetenschappelijk begrip van een universeel controleerbare natuur ontwierp de natuur als eindeloze materie-in-functie, louter en alleen de ruwe stof voor theorie en praktijk. In deze vorm trad de objectwereld in de opbouw van een technologische wereld binnen — een wereld van mentale en fysieke instrumentaliteiten, middelen op zich. Zo is het een waarlijk 'hypothetisch' systeem, dat afhankelijk is van een constaterend en verifiërend subject.

De processen van constateren en verifiëren zijn misschien zuiver theoretisch, maar ze grijpen nooit plaats in een vacuüm en ze monden nooit uit in een private, individuele geest. Het hypothetisch systeem van vormen en functies wordt afhankelijk van een ander systeem — een vooraf vastgestelde wereld van doeleinden waarin en waar*voor* het tot ontwikkeling komt. Wat vreemd, niet-eigen aan het theoretisch ontwerp scheen, blijkt juist een onderdeel te zijn van de structuur ervan (methode en begrippen); zuivere objectiviteit openbaart zichzelf als *object voor een subjectiviteit* die de Telos, de doeleinden verschaft. Bij de opbouw van een technologische werkelijkheid bestaat er niet zoiets als een zuiver rationele wetenschappelijke orde; het proces van de technologische rationaliteit is een politiek proces.

Alleen in het medium van de technologie worden mens en natuur vervangbare organisatie-objecten. De universele doelmatigheid en productiviteit van het apparaat waar ze onder vallen, verhullen de bijzondere belangen die het apparaat organiseren. M.a.w. de technologie is de grote drager van de *reïficatie*, het tot-ding-maken geworden — de reïficatie in haar meest ontwikkelde en doeltreffende vorm. De sociale positie van het individu en zijn relatie tot anderen worden blijkbaar niet alleen bepaald door hun objectieve hoedanigheden en wetten, maar deze hoedanigheden en wetten schijnen bovendien hun geheimzinnige en oncontroleerbare aard te verliezen, ze blijken berekenbare manifestaties van de (wetenschappelijke) rationaliteit te zijn. De tendens zit erin, dat de wereld de materie wordt voor een totaal bestuur, dat zelfs de bestuurders opslokt. Het netwerk der overheersing is het netwerk der Rede zelf geworden en deze samenleving heeft zich er noodlottig in verward. En de transcenderende denkwijzen schijnen de Rede zelf te transcenderen.

Onder deze omstandigheden krijgt het wetenschappelijk denken (wetenschappelijk in ruimere zin, in tegenstelling tot warhoofdig, metafysisch, emotioneel en onlogisch denken) buiten de natuurwetenschappen aan de éne kant de vorm van een zuiver, op zichzelf staand formalisme (symbolisme), van een totaal empirisme aan de andere kant (De tegenstelling is geen conflict. Kijk maar eens naar de zeer empirische toepassing van de wiskunde en symbolische logica in de elektronische industrieën). Met betrekking tot de gevestigde wereld van spreken en handelen is het niet-tegenspreken en het niet-transcenderen de gemeenschappelijke noemer. Het totale empirisme toont zijn ideologische functie in de hedendaagse filosofie. Ten aanzien van deze functie zullen enige aspecten van de taalanalyse in het volgend hoofdstuk worden besproken. Deze discussie moet de weg banen voor de poging de belemmeringen te laten zien die dit empirisme beletten, de werkelijkheid in zijn greep te krijgen en de begrippen die deze belemmeringen misschien kunnen opheffen, te formuleren (of liever gezegd: opnieuw te formuleren).

[1] Herbert Dingler, in: Nature, vol. 168 (1951) 630.
[2] W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge 1953) 44. Quine spreekt over de ‘mythe van de fysische objecten’ en zegt dat ‘gezien de epistemologische fundering de fysische objecten en de goden [van Homerus] slechts in graad en niet in soort verschillen’ (ibidem). Maar epistemologisch is de mythe van de fysische objecten van hogere waarde ‘omdat het zich meer dan andere mythen doelmatig heeft betoond als een hulpmiddel om een hanteerbare structuur aan te brengen in de stroom van de ervaring’. De evaluatie van het wetenschappelijk begrip in de zin van ‘doelmatig’, ‘hulpmiddel’ en ‘hanteerbaar’ laat de manipulatie-technologische elementen erin zien.
[3] H. Reichenbach, in Philipp G. Frank (uitg.). *The Validation*

of Scientific Theories (Boston 1954) 85 vv. (aangehaald door Adolf Grünbaum).
[4] Adolf Grünbaum, op. cit. 87 vv.
[5] Max Born, *Physical Reality*, in: Philosophical Quarterly 3 (1953) 143. (cursivering van Marcuse).
[6] 'Was wir mathematisch festlegen, ist nur zum kleinen Teil ein 'objectives Faktum', zum grösseren Teil eine Uebersicht über Möglichkeiten.' Ueber den Begriff 'Abgeschlossene Theorie' in: *Dialectica*, Bd. VI, nr. 1, S. 333.
[7] Philipp G. Frank, op. cit. 85.
[8] C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur* (Göttingen 1962) 17 v.
[9] In: British Philosophy in the Mid-Century (New York 1957), uitg. door C. A. Mace, 155 vv. Eveneens Mario Bunge, *Metascientific Queries* (Springfield Ill, 1959) 108 vv.
[10] W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (Hamburg 1963) 21. In zijn boek *Physik und Philosophie* (Berlin 1959) 70 schrijft Heisenberg: 'Het "ding-op-zich" is voor de atoomfysicus, als hij dit begrip al hanteert, tenslotte een mathematische structuur; maar deze structuur wordt - in tegenstelling tot wat Kant beweert - indirect uit de ervaring afgeleid.'
[11] *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, onder redactie van W. Biemel (Den Haag 1954) 81.
[12] '... la nature est mise sous le signe de l'homme actif, de l'homme inscrivant la technique dans la nature.' Gaston Bachelard, *L'activité — rationaliste de la physique contemporaine* (Paris 1951) 7, met een verwijzing naar Marx en Engels, *Die Deutsche Ideologie* (Berlin 1953) 40 vv.
[13] Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt 1950) 266 vv. (Zie ook zijn Vorträge und Aufsätze (Pfüllingen 1954) 22, 29). De aanhaling uit *Holzwege* is ontleend aan de Engelse vertaling van Marcuse zelf. De oorspronkelijke Duitse tekst luidt: 'Der neuzeitliche Mensch stellt sich ... aus den heraus, der ... als der sich durchsetzende Hersteller aufsteht ... Das

ganze des gegenständlichen Bestandes ist dem sich durchsetzenden Herstellen anheimgestellt, anbefohlen ... und wird im vorhinein ... zum Material.’ ‘Denn überhaupt ist die Benutzung von Maschinerien und die Fabrikation von Maschinen nicht schon die Technik selbst, sondern nur ihr gemässes Instrument der Einrichtung ihres Wesens im Gegenständlichen ihrer Rohstoffe.’

[14] *Das Elend der Philosophie* (Berlin 1952) 130.

[15] C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur* 51.

[16] Ibidem 95 (cursivering van Marcuse).

[17] Ibidem 51.

[18] Ik hoop dat men mij niet verkeerd begrijpt: ik suggereer niet dat de begrippen van de mathematische fysica als ‘werktuigen’ zijn bedoeld, dat ze een technische en praktische bedoeling hebben. Technologisch is veeleer de a-prioristische ‘intuïtie’ of opvatting van de wereld waarin de wetenschap zich afspeelt, waarin zij zichzelf als zuivere wetenschap constitueert. De zuivere wetenschap blijft vastzitten aan het a priori waarvan zij abstraheert. Misschien zou het duidelijker zijn, van de instrumentalistische horizon van de mathematische fysica te spreken. Zie Suzanne Bachelard, *La Conscience de rationalité* (Paris 1958) 31.

[19] M. Horkheimer en T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* 50.

[20] ‘On pourrait nommer philosophie autocratique des techniques cella qui prend l’ensemble technique comme un lieu où l’on utilise les machines pour obtenir de la puissance. La machine est seulement un moyen; la fin est la conquête de la nature, la domestication des forces naturelles au moyen d’un premier asservissement: la machine est un esclave qui sert à faire d’autres esclaves. Une pareille inspiration dominatrice et esclavagiste peut se rencontrer avec une requête de liberté pour l’homme. Mais il est difficile de se libérer en transférant l’esclavage sur d’autres êtres, hommes, animaux ou machines; régner sur un peuple

de machines asservissant le monde entier, c'est encore régner, et tout règne suppose l'acceptation des schèmes d'asservissement.' Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (Paris 1958) 127.
[21] 'Contrairement à ce que l'on dit souvent, les êtres mathématiques ne résultent donc pas d'une abstraction à partir des objets, mais bien d'une abstraction effectuée au sein des actions comme telles. Réunir, ordonner, déplacer, etc. sont des actions plus générales que penser, pousser, etc. parce qu'elles tiennent à la coordination même de toutes les actions particulières et entrent en chacune d'elles à titre de facteur coordinateur...' *Introduction à l'epistémologie génétique* (Paris 1950), tome III, 287.
[22] Ibidem 288.
[23] '... cette abstraction ou différenciation porte jusqu'au sein des coordinateurs héréditaires, puisque les mécanismes coordinateurs de l'action tiennent toujours, en leur source, à des coördinations reflexes et instinctives.' Ibidem 289.
[24] '... des actions particulières ne donnent lieu à une connaissance que coordonnées entre elles et que cette coordination est, par sa nature même, logico-mathématique.' Ibidem 291.
[25] *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Den Haag 1954).
[26] Zie hieronder hoofdstukken 9 en 10.
[27] John Dewey, *The Quest for Certainty* (New York 1929) 95, 100.

<<< Hoofdstuk 5 Hoofdstuk 7 >>>
Inhoudsopgave

Herbert Marcuse
De eendimensionale mens
Hoofdstuk 7

VII. De zegepraal van het positieve denken: eendimensionale filosofie

De herformulering van het denken die een helpende hand toesteekt bij het coördineren van mentale operaties met die in de sociale werkelijkheid, is gericht op een therapie. Het denken staat dan met de werkelijkheid op dezelfde hoogte, als dit genezen is van het overschrijden van een begrippenkader dat ofwel zuiver axiomatisch is (logica, wiskunde) ofwel op hetzelfde niveau ligt van de gevestigde wereld van taal en gedrag. Zo maakt de taalanalyse er aanspraak op het denken en spreken te genezen van verwarrende metafysische begrippen — van ‘spoken’ uit een minder volwassen en minder wetenschappelijk verleden, die nog steeds in de geest rondwaren, hoewel ze noch iets betekenen noch iets verklaren. De nadruk ligt op de *therapeutische* functie van de filosofische analyse: het corrigeren van abnormaal gedrag in denken en spreken, het uitbannen van onduidelijkheden, illusies en eigenaardigheden of tenminste het aan de kaak stellen ervan. In hoofdstuk 4 besprak ik het therapeutisch empirisme van de sociologie, dat daarin bestond, dat het abnormaal gedrag in fabrieksbedrijven signaleerde en corrigeerde, een procedure die inhield dat kritische begrippen, die een dergelijk gedrag met de maatschappij in haar geheel in verband brachten, werden uitgesloten. Dankzij deze beperking wordt de theoretische procedure onmiddellijk praktisch. Ze ontwerpt methoden voor een betere bedrijfsvoering, veiliger richtlijnen, grotere doelmatigheid, nauwkeuriger berekening. Via correctie en

verbetering loopt de analyse uit in bevestiging; het empirisme bewijst zijn positieve manier van denken.

De filosofische analyse kent niet zo’n onmiddellijke toepassing. Vergeleken met de wijzen, waarop sociologie en psychologie gerealiseerd worden, blijft de therapeutische behandeling van het denken academisch. Exact denken en de bevrijding van metafysische spoken en zinloze begrippen kunnen inderdaad zeer goed gezien worden als doeleinden in zichzelf. Bovendien: hoe in de taalanalyse het denken wordt opgevat, is haar eigen zaak en ze heeft er recht op dit zelf te bepalen. Het ideologisch karakter ervan mag men niet bij voorbaat vooropstellen door een correlatie te leggen tussen de strijd tegen een begripsmatige transcendentie, die boven de gevestigde wereld van taalgebruik uitreikt en de strijd tegen een politieke transcendentie, die boven de gevestigde samenleving uitgaat.

Evenals iedere filosofie die deze naam waard is, spreekt de taalanalyse voor zichzelf en bepaalt haar eigen houding ten opzichte van de werkelijkheid. Zij wijst het ontluisteren van de transcendente begrippen aan als haar voornaamste bezigheid; als referentiekader ziet ze het dagelijks gebruik van woorden en de bonte mengeling van gangbaar gedrag. Met deze kenmerken omschrijft ze haar positie in de filosofische traditie — nl. recht tegenover die denkwijzen die hun begrippen uitwerken in spanning, en zelfs in tegenspraak met de gangbare wereld van taal en gedrag.

Zulke tegensprekende denkwijzen zijn in de gedachten van de gevestigde wereld negatief denken. ‘De macht van het negatieve’ is het beginsel dat de ontwikkeling van het denken bepaalt en tegenspraak wordt de kenmerkende eigenschap der Rede (Hegel). Die eigenschap van het denken bleef niet beperkt tot een bepaald soort rationalisme; het was eveneens een doorslaggevend

element in de empirische traditie. Empirisme is niet noodzakelijkerwijs positief; zijn houding ten aanzien van de gevestigde werkelijkheid hangt af van de bijzondere *dimensie* van de ervaring die als bron van kennis en als fundamenteel referentiekader dienst doet. Het schijnt bv. dat sensualisme en materialisme *per se* negatief staan tegenover een samenleving, waarin vitale instinctieve en materiële behoeften onbevredigd blijven. In tegenstelling hiermee speelt het empirisme van de taalanalyse zich af binnen een kader dat een dergelijke tegenspraak niet duldt — de zichzelf opgelegde beperking tot de gangbare gedragswereld leidt tot een intrinsiek positieve houding. Ondanks de streng neutrale benadering van de filosoof valt de bij voorbaat begrensde analyse ten prooi aan de macht van het positieve denken.

Voordat ik dit intrinsiek ideologisch karakter van de taalanalyse probeer aan te tonen. moet ik trachten mijn schijnbaar willekeurig en smalend spel met de termen ‘positief’ en ‘positivisme’ te rechtvaardigen door een korte opmerking omtrent hun oorsprong. Sinds zij, waarschijnlijk in de school van Saint-Simon, voor het eerst gebruikt werd, heeft de term ‘positivisme’ het volgende omvat: 1) het bekrachtigen van het cognitieve denken door de ervaring van feiten, 2) de gerichtheid van het cognitieve denken naar de natuurwetenschappen als naar een model van zekerheid en exactheid en 3) het geloof dat voortgang in kennis afhankelijk is van deze gerichtheid. Bijgevolg is het positivisme een strijd tegen alle soorten metafysica, transcendentalisme en idealisme, daar deze denkwijzen duister zijn en een stap terug betekenen. In de mate waarin de bestaande werkelijkheid wetenschappelijk begrepen en omgevormd wordt, in de mate waarin de samenleving industrieel en technologisch wordt, in die mate vindt het positivisme in de samenleving het medium voor de verwerkelijking (en bekrachtiging) van zijn begrippen — een

overeenstemming tussen theorie en praktijk, waarheid en feiten. Het filosofisch denken wordt het bevestigende denken; de filosofische kritiek levert binnen het maatschappelijk kader kritiek en brandmerkt niet-positieve begrippen als louter speculatie, dromen en fantasieën.[1]

De wereld van taal en gedrag die naar voren begint te komen in Saint-Simons positivisme, is die van de technologische werkelijkheid. Hierin wordt de objectwereld omgevormd tot een instrumentaliteit. Veel van wat alsnog buiten de instrumentele wereld ligt — de ongetemde, blinde natuur — schijnt nu binnen het bereik van de wetenschappelijke en technische vooruitgang te liggen. De metafysische dimensie, vroeger een echt gebied van het rationele denken, wordt irrationeel en niet-wetenschappelijk. Op grond van haar eigen prestaties wijst de Rede transcendentie af. In het latere stadium in het hedendaagse positivisme is de wetenschappelijke en technische vooruitgang niet meer de reden van deze afwijzing; het insnoeren van het denken is echter niet minder streng omdat het door zichzelf opgelegd wordt — als de eigen methode van de filosofie. De hedendaagse poging om de reikwijdte en de waarheid van de filosofie in te perken is enorm en de filosofen zelf verkondigen luide de bescheidenheid en ondoelmatigheid van de filosofie. Ze laat de bestaande werkelijkheid onberoerd; ze heeft er een afkeer van hier bovenuit te gaan.

Austins minachtende behandeling van de alternatieven voor het dagelijks woordgebruik en zijn belachelijk maken van datgene wat we ‘op een achternamiddag in onze gemakkelijke stoel bedenken’; Wittgensteins verzekering dat de filosofie ‘alles laat zoals het is’ — dergelijke uitingen [2] vertonen naar mijn gevoel academisch sadomasochisme, zelfvernedering en zelfveroordeling van de intellectueel wiens inspanningen geen wetenschappelijke, technische of

soortgelijke successen ten gevolge hebben. Dit bevestigen van de bescheidenheid en afhankelijkheid schijnt Humes mentaliteit weer op te roepen van een rechtmatige tevredenheid met de beperkingen van de rede die, als men ze maar eenmaal heeft erkend en aanvaard, de mens tegen nutteloze mentale avonturen beschermen, maar hem volledig in de positie brengen om zich in de gegeven omgeving te oriënteren. Toen Hume de substanties van het voetstuk stootte, bestreed hij echter een machtige ideologie, terwijl zijn opvolgers van vandaag een intellectuele rechtvaardiging geven voor wat de samenleving al lang heeft bereikt — nl. het belasteren van alternatieve denkwijzen die met de gevestigde taalwereld in strijd zijn.

De stijl waarin dit filosofisch behaviorisme zich presenteert, zou een analyse waard zijn. Het schijnt zich af te spelen tussen de twee polen van een onfeilbare autoriteit en een gemakzuchtig met iedereen aanpappen. Beide tendensen zijn volmaakt versmolten in Wittgensteins voortdurend gebruik van de gebiedende wijs met het intieme of minzame ‘du’ (‘jij’)[3], of bij Gilbert Ryle in het inleidende hoofdstuk van *The Concept of Mind*, waar de voorstelling van ‘Descartes’ mythe als de ‘officiële leer’ omtrent de betrekkingen tussen lichaam en ziel gevolgd wordt door het voorlopige bewijs van haar ‘absurditeit’ waarbij hij mijnheer Jansen en Pietersen en wat zij denken van de ‘Gemiddelde Belastingbetaler’, oproept.

Door het hele werk van de taalanalytici heen loopt deze gemeenzaamheid met de man-in-de-straat wiens gepraat zo’n belangrijke rol in de taalfilosofie speelt. Het populaire aspect van de taal is in zoverre wezenlijk, dat het van meet af aan de geleerde woordenschat van de ‘metafysiek’ uitsluit; het bindt de strijd aan met intelligent non-conformisme; het maakt de kamergeleerde belachelijk. De taal van Jansen en Pietersen is de taal die de man-in-de-

straat in feite gebruikt; het is de taal waarin zijn gedrag onder woorden wordt gebracht; ze is daarmee het bewijs van concreetheid. Het is echter tevens het bewijs van onechte concreetheid. De taal die het grootste deel van het materiaal voor de analyse levert, is een gezuiverde taal, niet alleen gezuiverd van haar ‘onorthodoxe’ woordenschat maar eveneens van de middelen waarmee men welke inhouden dan ook, die anders zijn dan die welke door de samenleving aan de individuen worden verschaft, uitdrukt. De taalanalyticus ziet in de gezuiverde taal een voldongen feit; hij neemt de verarmde taal zoals hij haar aantreft en zondert haar af van datgene wat hierin niet uitgedrukt wordt, hoewel het toch als betekeniselement en factor de gevestigde taalwereld binnendringt.

Door het hoofd te buigen voor de gangbare veelheid van betekenissen en gebruikswijzen, voor de macht en het gezond verstand van de omgangstaal, terwijl ze de analyse van wat deze taal zegt over de samenleving die zich hiervan bedient, blokkeert (daar dit materiaal van buiten af komt), onderdrukt de taalanalyse eens te meer, wat al voortdurend wordt onderdrukt in deze wereld van taal en gedrag. De autoriteit van de filosofie geeft zijn zegen aan de krachten die deze wereld *creëren*. De taalanalyse abstraheert van datgene wat door de omgangstaal in het spreken, zoals dat gebeurt, wordt onthuld: de verminking van mens en natuur. Bovendien is het zelfs maar al te vaak niet de omgangstaal die als leidraad voor de analyse fungeert, maar veeleer de opgeblazen taalatomen, onnozele zinsneden die ons als babytaal in de oren klinken, zoals ‘Dit lijkt me nu een man die papavers eet’, ‘Hij zag een roodborstje’ of ‘Ik had een hoed’. Wittgenstein wijdt veel scherpzinnigheid en ruimte aan de analyse van ‘Mijn bezem staat in de hoek’. Als een representatief voorbeeld zal ik een analyse uit J. L. Austins *Other Minds* [4] laten volgen:

‘Men kan twee nogal verschillende wijzen van aarzelen onderscheiden:

a) Neem bv. het geval waarin we een zekere smaak proeven. We kunnen zeggen: “Ik weet gewoonweg niet wat dit is: ik heb nog nooit iets geproefd dat er ook maar in de verste verte op lijkt ... Nee, het heeft geen zin: hoe meer ik er over nadenk, des te meer raak ik in de war: het is volledig anders en onderscheidt zich volkomen van de rest, het is werkelijk uniek in mijn ervaring! ” Dit illustreert het geval waarin ik in mijn ervaring uit het verleden niets kan vinden waarmee ik het onderhavige geval kan vergelijken: ik ben er zeker van dat het niet op iets lijkt wat ik ooit eerder heb geproefd, dat het niet genoeg op iets wat ik ken lijkt, om dezelfde beschrijving te krijgen. Hoewel dit geval duidelijk genoeg ligt, vervloeit het in het meer gewone soort geval waarin ik niet helemaal zeker ben, of alleen maar vrij zeker, of praktisch zeker dat het de smaak van, laten we zeggen, laurier is. In al dergelijke gevallen doe ik een poging het onderhavige ding te herkennen door in mijn opgedane ervaring te zoeken naar iets wat erop lijkt, naar een gelijkenis op grond waarvan ik min of meer positief hetzelfde aanduidende woord eraan kan toekennen en dat gelukt met min of meer succes.

b) Het andere geval is anders, hoewel het zich op zeer natuurlijke wijze met het eerste laat verbinden. Hierbij probeer ik de huidige ervaring te smaken, er op te turen, hem levendig te *doorvoelen*. Ik ben er niet zeker van dat het de smaak van ananas *is*; heeft het misschien niet net *iets*, een nasmaak, een hartige of een flauwe bijsmaak, een plakkerig gevoel dat niet *helemaal* bij ananas hoort? Heeft het misschien niet net dat tikje groen waardoor je het geen mauve meer kunt noemen en wat net niet genoeg is voor heliotroop? Of misschien is het een beetje raar: ik moet nauwkeuriger kijken, er telkens weer mijn ogen over laten

glijden: het is misschien mogelijk dat er een flauwe onnatuurlijke weerschijn over ligt zodat het er net niet helemaal hetzelfde uitziet als gewoon water. Er is een gebrek aan scherpte in datgene wat we in feite voelen, dat niet of niet louter en alleen wordt opgeheven door het denken, maar wél door scherpere waarneming, door zintuiglijk onderscheidingsvermogen (hoewel het natuurlijk waar is, dat het denken aan andere, meer uitgesproken gevallen in de ervaring uit ons verleden ons onderscheidingsvermogen kan helpen en helpt).’

Wat kan er op deze analyse tegen zijn? In exactheid en helderheid is het waarschijnlijk niet te overtreffen — het is juist. Maar dat is dan ook alles en ik beweer dat dit niet alleen niet genoeg is, maar dat het ook een vernietigende uitwerking heeft op het filosofisch denken en op het kritisch denken als zodanig. Filosofisch gezien rijzen er twee vragen: 1) kan de uitleg van begrippen (of woorden) zich ooit richten op en uitmonden in de feitelijke wereld van de omgangstaal? 2) zijn exactheid en helderheid doeleinden in zichzelf of zijn ze verbonden met andere doeleinden?

Mijn antwoord op de eerste vraag is wat betreft het eerste deel bevestigend. De meest banale voorbeelden uit het spreken kunnen juist door hun banale karakter de empirische wereld in haar werkelijkheid doen oplichten en dienst doen om ons denken en praten erover te verklaren — zoals in Sartres analysen van een groep mensen die op de bus wachten of in Karl Kraus’ analyse van dagbladen. Dergelijke analysen zijn verhelderend omdat ze de onmiddellijke concreetheid van de situatie en de uitdrukking daarvan overstijgen. Ze transcenderen dit in de richting van de factoren die de situatie en het gedrag van de mensen die in deze situatie spreken (of zwijgen), *maken* (in de zojuist geciteerde voorbeelden worden deze transcendente factoren teruggebracht tot de

maatschappelijke arbeidsverdeling). Zo loopt de analyse niet uit op de wereld van de omgangstaal, ze gaat hier bovenuit en opent de weg tot een kwalitatief andere wereld, waarvan de woorden zelfs de gewone kunnen tegenspreken.

Een ander voorbeeld: zinnen als ‘mijn bezem staat in de hoek’ zouden ook in Hegels Logica kunnen voorkomen, maar daar zouden ze als ontoereikend of zelfs als valse voorbeelden aan de kaak gesteld zijn. Ze zouden slechts afdankertjes zijn, die een taal te boven moet komen, die in haar begrippen, stijl en zinsbouw tot een andere orde behoort — een taal voor welke het in geen geval ‘duidelijk is dat iedere zin in onze taal “zoals hij daar staat, goed is”’.[5] Het tegendeel is juist het geval — nl. dat iedere zin even weinig in orde is als de wereld die door deze taal wordt overgebracht.

Het bijna masochistische reduceren van het spreken tot het nederige en gewone wordt tot een programma gemaakt: als de woorden ‘taal’, ‘ervaring’, ‘wereld’ zin hebben, moet deze zin even bescheiden zijn als die van de woorden ‘tafel’, ‘lamp’, ‘deur’.[6] We moeten ‘bij de dingen van het alledaagse denken blijven en niet afdwalen en ons inbeelden, dat we uiterst subtiele dingen moeten beschrijven ...’[7] — alsof dit het enige alternatief is en alsof ‘uiterst subtiele dingen’ niet eerder voor Wittgensteins taalspelletjes de juiste term is dan voor Kants ‘Kritik der reinen Vernunft’. Het denken (of tenminste de uitdrukking daarvan) wordt niet alleen in het dwangbuis van het algemene gebruik gestopt, maar ook dringend verzocht, geen oplossingen na te streven en te zoeken buiten die welke er al zijn. ‘De problemen worden opgelost, niet door het geven van nieuwe informatie, maar door dat wat we altijd al hebben geweten, te rangschikken.’[8] De zogenaamde armoede van de filosofie die met al haar begrippen verbonden is met de gegeven stand van zaken,

bekijkt de mogelijkheden van een nieuwe ervaring met een wantrouwig oog. De onderwerping aan de heerschappij ván de gevestigde feiten is volledig — natuurlijk, het zijn alleen maar linguïstische feiten, maar de samenleving spreekt in haar taal en wij worden bevolen te gehoorzamen. De verboden zijn streng en autoritair: ‘De filosofie mag op geen enkele wijze ingrijpen in het feitelijk gebruik van de taal.’[9] ‘En wij mogen geen enkele theorie opstellen. Er mag niets hypothetisch in onze beschouwingen liggen. We moeten afzien van iedere *verklaring* en loutere beschrijving moet er de plaats van innemen.’[10]

Men zou zich af kunnen vragen wat er van de filosofie overblijft. Wat blijft er van het denken, van inzicht over, zonder enige hypothese, zonder enige verklaring? Wat er op het spel staat, is echter niet de definitie of de waardigheid van de filosofie. Het is veeleer de kans om het recht en de *behoefte* te bewaren en te verdedigen in andere termen dan in die uit het algemeen gebruik, te spreken en te denken, termen, die zinvol, redelijk en geldig zijn, juist omdat ze andere termen zijn. Waar het om gaat, is de verspreiding van een nieuwe ideologie die zich voorneemt te beschrijven wat er gebeurt (en wordt bedoeld) door juist die begrippen te elimineren waardoor men in staat is te begrijpen, wat er gebeurt (en wordt bedoeld).

Op de eerste plaats bestaat er een onherleidbaar verschil tussen de wereld van het alledaagse denken en spreken aan de éne en die van het filosofisch denken en spreken aan de andere kant. In normale omstandigheden is de omgangstaal inderdaad behavioristisch — een praktisch instrument. Wanneer iemand in feite zegt ‘Mijn bezem staat in de hoek’, bedoelt hij waarschijnlijk dat iemand anders die in feite naar de bezem heeft gevraagd, deze gaat pakken of daar laat staan, tevredengesteld of boos zal worden. In ieder geval heeft de zin zijn functie vervuld door een gedragsreactie te

veroorzaken: ‘het gevolg verslindt de oorzaak; het doel neemt de middelen in zich op.’[11]

Als daarentegen in een filosofische tekst of betoog het woord ‘substantie’, ‘idee’, ‘mens’, ‘vervreemding’ het onderwerp van een zin wordt, dan heeft er niet zo’n betekenisomzetting tot een gedragsreactie plaats en is deze ook niet bedoeld. Het woord blijft als het ware onvervuld — behalve in het denken waar het andere gedachten kan oproepen. En via een lange reeks bemiddelingen binnen een historisch continuüm kan de zin bijdragen tot een vormgeving van en leidinggeven aan een handelwijze. Maar zelfs dan blijft de zin onvervuld — slechts de hybris van het absolute idealisme poneert de stelling, dat er uiteindelijk identiteit bestaat tussen het denken en zijn object. De woorden waar de filosofie mee werkt, kunnen daarom nooit een zin, ‘even nederig ... als die van de woorden “tafel”, “lamp”, “deur”’ hebben.

Exactheid en helderheid in de filosofie kunnen daarom niet binnen de wereld van de omgangstaal bereikt worden. De filosofische begrippen zijn gericht op een dimensie van feiten en betekenissen, waardoor de geatomiseerde zinsneden of woorden uit de omgangstaal ‘van buiten af’ worden doorlicht, doordat er wordt aangetoond dat dit ‘buiten’ essentieel is voor het begrijpen van de omgangstaal. Anders gezegd, als de wereld van de omgangstaal zelf het object wordt van een filosofische analyse, wordt de taal der filosofie een ‘metataal’.[12] Zelfs daar waar ze zich beweegt in de bescheiden woorden van de omgangstaal, blijft ze antagonistisch. Ze lost de bestaande ervaringscontext van de betekenis op in die van haar eigen werkelijkheid; ze abstraheert van de onmiddellijke concreetheid om de echte concreetheid te bereiken.

Vanuit dit gezichtspunt kan men betwijfelen of de voorbeelden van de taalanalyse, hierboven geciteerd, wel geldige objecten van een filosofische analyse zijn. Kan de meest exacte en verhelderende beschrijving van het proeven van iets dat al dan niet naar ananas smaakt, ooit bijdragen tot filosofische kennis? Kan het ooit dienst doen als een kritiek waarin het om omstreden menselijke omstandigheden gaat — andere omstandigheden dan die van medische of psychologische smaaktests, die toch zeker niet de opzet van Austins analyse waren. Het object van de analyse, onttrokken aan de ruimere en meer compacte context waarin de spreker spreekt en leeft, wordt gelicht uit het universele medium waarin begrippen gevormd worden en tot woorden worden. Wat is deze universele, ruimere context waarin mensen spreken en handelen en die zin geeft aan hun spreken — deze context, die zich niet laat zien in de positivistische analyse, die a priori zowel door de voorbeelden als door de analyse zelf buitengesloten wordt?

Deze ruimere ervaringscontext, deze werkelijke, empirische wereld is heden ten dage nog steeds die van gaskamers en concentratiekampen, van Hiroshima en Nagasaki, van Amerikaanse Cadillacs en Duitse Mercedessen, van het Pentagon en het Kremlin, van de atoomsteden en Chinese communes, van Cuba, van hersenspoelingen en massamoorden. Maar de werkelijke empirische wereld is tevens die waarin al deze zaken als vanzelfsprekend worden aanvaard, vergeten, verdrongen of niet gekend, waarin de mensen vrij zijn. Het is een wereld, waarin de bezem in de hoek of de smaak van zoiets als ananas heel belangrijk zijn, waarin de dagelijkse zorgen en genoegens misschien de enige zaken zijn die heel de ervaring uitmaken. En deze tweede, beperkte empirische wereld is een deel van de eerste; de machten die over de eerste heersen, geven ook aan de ingeperkte ervaring vorm.

Natuurlijk is het niet de taak van het gewone denken in het gewone spraakgebruik deze betrekking vast te stellen. Als het erom gaat de bezem te vinden of ananas te proeven, is de abstractie gerechtvaardigd en kan de betekenis vastgesteld en omschreven worden zonder enige overstijging naar de politieke wereld. Maar in de filosofie is het geen kwestie van de bezem vinden of ananas proeven — en heden ten dage zou een empirische filosofie zich nog minder mogen baseren op abstracte ervaring. Deze abstractheid wordt ook niet recht getrokken, als de taalanalyse op politieke uitdrukkingen en zinsneden wordt toegepast. Een hele tak van de analytische filosofie wijdt zich aan deze onderneming, maar de methode sluit reeds de begrippen van een politieke, d.w.z. kritische analyse buiten. De operationele of behavioristische vertaling schakelt termen als ‘vrijheid’, ‘regering’, ‘Engeland’ gelijk met ‘bezem’ en ‘ananas’ en de werkelijkheid van eerstgenoemde met die der laatste.

De omgangstaal met haar ‘bescheiden gebruik’ mag dan wel inderdaad van levensbelang zijn voor het kritische filosofische denken, maar in het medium van dit denken verliezen woorden hun eenvoudige bescheidenheid en leggen dat ‘verborgen’ iets bloot, waar Wittgenstein geen belangstelling voor heeft. Kijk maar eens naar de analyse van het ‘hier’ en ‘nu’ in Hegels ‘Phaenomenologie’ of (sit venia verbo!) naar Lenins suggestie hoe men adequaat ‘dit glas water’ op tafel kan analyseren. Een dergelijke analyse onthult in het alledaagse spreken de *geschiedenis*[13] als een verborgen betekenisdimensie: de heerschappij van de samenleving over haar taal. En deze onthulling verbrijzelt de natuurlijke en gereïficeerde vorm waarin de gegeven taalwereld zich allereerst aan ons voordoet. De woorden openbaren zichzelf als echte termen, niet alleen in een grammaticale en formeel-logische, maar ook in materiële zin, nl. als de grenzen die de betekenis en haar ontwikkeling

omlijnen — als de termen die de samenleving aan het taalgebruik en het gedrag opdringt. Deze historische betekenisdimensie kan niet meer toegelicht worden met voorbeelden als ‘mijn bezem staat in de hoek’ of ‘er ligt kaas op tafel’. Natuurlijk kunnen dergelijke uitspraken ons voor veel dubbelzinnigheden, raadsels en eigenaardigheden plaatsen, maar deze vallen alle in hetzelfde gebied van taalspelletjes en academische verveling.

Door zich op de gereïficeerde wereld van het alledaagse taalgebruik te richten en door dit taalgebruik in de begrippen van deze gereïficeerde wereld uiteen te zetten en te verhelderen, abstraheert de analyse van het negatieve, van wat vreemd en antagonistisch is en niet begrepen kan worden in de begrippen van het gevestigde taalgebruik, Door betekenissen te classificeren en te rangschikken en door ze van elkaar gescheiden te houden, zuivert ze het denken en spreken van contradicties, illusies en overstijgingen. Maar de overstijgingen zijn niet die van de ‘zuivere rede’. Het zijn geen metafysische overstijgingen van de grenzen van de menselijke kennis, ze openen veeleer een kengebied boven het gezond verstand en de formele logica uit.

Doordat de positivistische filosofie de toegang tot dit gebied verspert, bouwt ze een eigen, zelfgenoegzame wereld op, afgesloten en veilig beschermd tegen de inbreuk van verstorende externe factoren. In dit opzicht maakt het weinig verschil uit of de verklarende context die van de wiskunde, van logische proposities of van gewoonte en gebruik is. Op een of andere manier is er bij voorbaat reeds over alle mogelijkerwijs zinvolle predicaten een oordeel geveld. Dit oordeel vooraf kan dan zo ruim zijn als de Engelse spreektaal, het woordenboek of een of andere code of conventie. Als het eenmaal is aanvaard, vormt het een empirisch a priori dat niet overstegen kan worden. Maar

deze radicale aanvaarding van het empirische doet het empirische geweld aan, want hieruit spreekt het verminkte, ‘abstracte’ individu, dat slechts dat wat hem is *gegeven* (in de letterlijke zin van het woord) ervaart, (en uitdrukt), dat slechts over de feiten en niet over de factoren beschikt, wiens gedrag eendimensionaal en gemanipuleerd is. Dankzij de feitelijke onderdrukking is de ervaren wereld het resultaat van een ingeperkte ervaring en de positivistische zuivering van de geest schakelt de geest gelijk aan de ingeperkte ervaring.

In deze uitgezuiverde vorm wordt de empirische wereld het object van positief denken. Bij al haar onderzoek, uiteenzettingen en verhelderingen van dubbelzinnigheden en onduidelijkheden bemoeit het neopositivisme zich niet met de grote en algehele dubbelzinnigheid en duisterheid, die de gevestigde ervaringswereld is. En ze moet zich hier buiten houden omdat de methode, door deze filosofie aangenomen, de begrippen in diskrediet brengt of ‘vertaalt’, die tot het begrijpen van de gevestigde werkelijkheid in haar repressieve en irrationele structuur zouden kunnen voeren — de begrippen van het negatieve denken. De omzetting van het kritische in het positieve denken grijpt voornamelijk plaats in de therapeutische behandeling van de universele begrippen; het vertalen ervan in operationele en behavioristische termen loopt nauw parallel met de sociologische vertaling die hierboven besproken is.

Er ligt een sterke nadruk op het therapeutisch karakter van de filosofische analyse: het genezen van illusies, bedrog, duisterheden, onoplosbare raadsels, niet te beantwoorden vragen, van schimmen en spookbeelden. Wie is de patiënt? Op het eerste gezicht een bepaald soort intellectueel, wiens geest en taal zich niet conformeren aan de omgangstaal. Er ligt inderdaad een aardig stuk psychoanalyse in deze filosofie — een analyse overigens zonder Freuds

fundamentele inzicht, dat de kwaal van de patiënt zijn wortels heeft in een *algemene* ziekte, die niet genezen kan worden door een analytische therapie. M.a.w., volgens Freud is de ziekte van de patiënt in zekere zin een protestreactie tegen de zieke wereld waarin hij leeft. Maar de arts moet het 'morele' probleem buiten beschouwing laten. Hij moet de patiënt zijn gezondheid teruggeven, hem in staat stellen normaal in zijn wereld te functioneren.

De filosoof is geen arts; het is niet zijn taak individuen te genezen, maar de wereld te begrijpen waarin ze leven, ze te begrijpen met het oog op datgene, wat ze de mens heeft aangedaan en wat ze de mens kan aandoen. Want filosofie is (historisch gezien — en haar geschiedenis is nog steeds van belang) het tegendeel van wat Wittgenstein beweerde dat ze is, toen hij verkondigde dat ze het opgeven van alle theorie is, de onderneming die 'alles laat zoals het is'. En de filosofie kent geen nuttelozer 'ontdekking' dan die, welke 'vrede geeft aan de filosofie zodat ze niet meer gekweld wordt door vragen, die *haarzelf* in twijfel trekken.'[14] En er bestaat geen slechter filosofisch motto dan Bishop Butlers uitspraak waarmee G. E. Moore's *Principia Ethica* getooid is: 'Alles is wat het is en niet iets anders' — tenzij het 'is' wordt opgevat als een verwijzing naar het kwalitatieve verschil tussen datgene wat de dingen werkelijk zijn en dat wat ze gedwongen worden te zijn.

De neopositivistische kritiek richt nog steeds haar voornaamste aanvallen op metafysische begrippen en wordt hiertoe bewogen door een idee van exactheid dat ofwel bij de formele logica ofwel bij de empirische beschrijving thuishoort. Of er nu naar exactheid wordt gezocht in analytische zuiverheid van logica en wiskunde of in conformisme aan de omgangstaal — in beide polen van de hedendaagse filosofie is dezelfde afwijzing of ontwaarding aanwezig van die elementen uit het denken en spreken die

het algemeen aanvaarde geldigheidssysteem overstijgen. Deze vijandigheid bereikt haar hoogtepunt als zij de vorm van verdraagzaamheid aanneemt, d.w.z. als er een bepaalde waarheidswaarde aan de transcendente begrippen wordt toegekend in een losstaande zin- en betekenisdimensie (poëtische waarheid, metafysische waarheid). Want juist het afbakenen van een apart gebied, waarin het denken en de taal op legitieme wijze inexact, vaag en zelfs contradictorisch mag zijn, vormt de meest effectieve manier om de gewone taalwereld te beschermen tegen een ernstige verstoring door ongepaste ideeën. Welke waarheid er ook in de literatuur vervat mag liggen, het is een ‘poëtische’ waarheid; welke waarheid er ook in het kritische idealisme vervat mag liggen, het is een ‘metafysische’ waarheid — de geldigheid ervan, zo die al bestaat, verplicht noch de omgangstaal of het gewone gedrag noch de filosofie die zich daaraan heeft aangepast. Deze nieuwe vorm van de leer van de ‘dubbele waarheid’ bekrachtigt een onecht bewustzijn, door de relevantie van de transcendente taal met de wereld van de omgangstaal te ontkennen, door een algehele non-interferentie te verkondigen, terwijl de waarheidswaarde van de eerstgenoemde juist bestaat uit haar relevantie en interferentie met de laatste.

Onder de repressieve omstandigheden waarin mensen denken en leven, kan het denken — iedere denkwijze die zich niet beperkt tot een pragmatische oriëntatie binnen de status-quo — alleen maar de feiten erkennen en erop reageren door ‘erachter te kijken’. Ervaring grijpt plaats voor een voorhang die verhult en als de wereld de verschijning is van iets achter de voorhang van de onmiddellijke ervaring, dan zijn wij het zelf, om met Hegel te spreken, die achter de voorhang staan. Wijzelf, niet als de subjecten van het gezond verstand zoals in de taalanalyse, noch als de ‘gezuiverde’ subjecten van de wetenschappelijke meting, maar als de subjecten en objecten van het historische

gevecht van de mens met natuur en samenleving. Feiten zijn wat ze zijn als gebeurtenissen in dit gevecht. De feitelijkheid ervan is historisch, zelfs daar waar ze nog de feitelijkheid van de wilde, ongetemde natuur is. Dit intellectueel oplossen en zelfs omverwerpen van de gegeven feiten is de historische taak van de filosofie en de filosofische dimensie. Ook de natuurwetenschappelijke methode gaat boven de feiten uit en zelfs tegen de feiten van de onmiddellijke ervaring in. De wetenschappelijke methode komt tot ontwikkeling in de spanning tussen verschijnen en werkelijkheid. De bemiddeling tussen het subject en het object van het denken is hier echter wezenlijk anders. In de natuurwetenschappen is het medium het observerende, metende, berekenende en experimenterende subject, ontdaan van alle andere eigenschappen; het abstracte subject ontwerpt en definieert het abstracte object.

Hiertegenover zijn de objecten van het filosofisch denken betrokken op een bewustzijn waarvoor de concrete eigenschappen dóórdringen in de begrippen en in hun onderlinge betrekkingen. De filosofische begrippen behouden en verklaren de vóórwetenschappelijke bemiddelingen (het werk van het alledaagse leven, van de economische organisatie, van de politieke actie), die de objectwereld gemaakt hebben tot datgene wat ze in feite is: een wereld waarin alle feiten gebeurtenissen, voorvallen in een historisch continuüm zijn.

Het uiteengaan van natuurwetenschappen en filosofie is op zichzelf een historische gebeurtenis. Aristoteles’ fysica was een onderdeel van de filosofie en als zodanig een voorbereiding op de ‘eerste wetenschap’: de ontologie. De aristotelische opvatting van materie onderscheidt zich van de galileïsche en de post-galileïsche, niet alleen in de zin van verschillende stadia in de ontwikkeling van de

wetenschappelijke methode (en in de ontdekking van de verschillende 'lagen' der werkelijkheid), maar ook, en misschien wel allereerst, in de zin van andere historische ontwerpen, van een andere historische onderneming die zowel een andere natuur als samenleving schiep. Aristoteles' fysica wordt *objectief* onwaar met de nieuwe ervaring en opvatting van de natuur, met het historisch scheppen van een nieuwe subject- en objectwereld en de vervalsing van Aristoteles' fysica verwijst dan terug naar de voorbije en overwonnen ervaring en opvatting.[15]

Maar al dan niet in de natuurwetenschappen geïntegreerd, de filosofische begrippen staan antagonistisch tegenover het gebied van de omgangstaal, want ze blijven inhouden insluiten die in het gesproken woord, in het openlijk gedrag, in de waarneembare omstandigheden of gesteldheden of in de bestaande tendensen niet worden vervuld. De filosofische wereld blijft zodoende 'schimmen', 'ficties' en 'illusies' bevatten, die misschien rationeler zijn dan de ontkenning ervan in zoverre het begrippen zijn, die de grenzen en het bedrog van de huidige rationaliteit onderkennen. Ze drukken de ervaring uit die Wittgenstein afwijst — nl. dat 'in tegenstelling tot onze vooraf ontworpen ideeën het mogelijk is "zus-of-zo" te denken — wat dat dan ook moge betekenen.'[16]

Het verwaarlozen of opruimen van deze specifiek filosofische dimensie heeft ertoe geleid, dat het hedendaagse positivisme zich afspeelt in een kunstmatig verarmde wereld van academische concreetheid en meer denkbeeldige problemen schept dan het ooit heeft vernietigd. Zelden heeft een filosofie een meer verwrongen 'esprit de sérieux' getoond dan die welke naar voren komt in analysen als de interpretatie van Drie Blinde Muizen in een studie omtrent 'Metafysische en Ideografische Taal', met haar bespreking van een 'kunstmatig geconstrueerde

drievoudig Beginsel-Blindheid-Muisheid asymmetrische reeks, opgebouwd volgens de zuivere beginselen van de ideografie.’[17] Misschien is dit voorbeeld niet helemaal eerlijk. Het is echter wel eerlijk als we stellen, dat zelfs de meest duistere metafysica nog niet zulke kunstmatige en jargonachtige problemen heeft opgeleverd als die welke in verband met de moeilijkheden rond reductie, vertaling, beschrijving, aanduiding, eigennamen enz. zijn gerezen. Bij de voorbeelden wordt er handig een evenwicht aangebracht tussen ernst en spel: de verschillen tussen Scott en de auteur van ‘Waverley’; de kaalheid van de huidige koning van Frankrijk; Jansen die de ‘gemiddelde belastingbetaler’ Pietersen op straat al dan niet ontmoet; het feit dat ik hier en nu een rode vlek zie en zeg: ‘dit is rood’ of de onthulling van het feit dat mensen gevoelens vaak beschrijven als tintelingen, scheuten, steken, hartkloppingen, rukken, jeuk, prikkels, koude rillingen, een gloed, een gewicht, een weeïgheid, een vuur, bloedstollend, beklemmend, spannend, knagend of schokkend.[18]

Dit soort empirisme vervangt de gehate wereld van metafysische schimmen, mythen, legenden en illusies, door een wereld van begrippelijke of zintuiglijke flarden, van woorden of uitingen die dan tot een filosofie worden geordend. En dit alles is niet alleen legitiem, het is zelfs correct, want het onthult hoezeer niet-operationele ideeën, aspiraties, herinneringen en beelden nutteloos, irrationeel, verwarrend of zinloos zijn geworden.

Bij het opruimen van deze troep vangt de analytische filosofie wel het gedrag in de huidige technologische organisatie der werkelijkheid in begrippen, maar ze aanvaardt tegelijkertijd de vonnissen van deze organisatie; het naar beneden halen van een oude ideologie wordt een onderdeel van een nieuwe. Niet alleen de illusies worden van hun voetstuk gehaald, maar ook de waarheid in die

illusies. De nieuwe ideologie komt tot uitdrukking in beweringen als ‘de filosofie zegt alleen maar wat iedereen al aanneemt’ of dat in onze gewone, alledaagse woordenschat ‘alle onderscheidingen die de mensen de moeite van het maken waard hebben geacht’ te vinden zijn.

Wat houdt deze ‘gewone, alledaagse woordenschat’ in? Omvat hij Plato’s ‘idee’, Aristoteles’ ‘essentie’, Hegels ‘Geist’, Marx’ ‘Verdinglichung’, in welke adequate vertaling dan ook? Omvat hij de sleutelwoorden van de poëtische taal? Van het surrealistisch proza? En als dit zo is, bevat hij deze dan in hun negatieve betekenis — d.w.z. in hun opheffing van de wereld van het algemeen gebruik? Als dit niet het geval is, dan wordt een hele groep onderscheidingen die de mensen de moeite van het maken waard hebben geacht, afgewezen en verwezen naar het rijk van de verbeelding of mythologie; een verminkt, onecht bewustzijn wordt ons voorgehouden als het echte bewustzijn, dat beslist over de zin en uitdrukking van datgene wat is. De rest wordt als verbeelding of mythologie aan de kaak gesteld — en onderschreven.

Het is echter niet duidelijk welke kant zich met mythologie ingelaten heeft. Natuurlijk is mythologie primitief en onvolwassen denken. De voortgang van de beschaving berooft de mythe van haar kracht (dit is bijna een definitie van vooruitgang), maar ze kan het rationele denken ook laten terugvallen tot de mythologische staat. In dit laatste geval kunnen de theorieën die historische mogelijkheden aanwijzen en ontwerpen, irrationeel worden of liever gezegd irrationeel schijnen, omdat ze in tegenspraak zijn met de rationaliteit van de gevestigde wereld van taal en gedrag. Zo wordt in het beschavingsproces de mythe van de Gouden Eeuw en het Duizendjarig Rijk onderworpen aan toenemende rationalisatie. De (historisch) onmogelijke elementen worden afgezonderd van de mogelijke — droom

en fictie van wetenschap, technologie en zakenleven. In de negentiende eeuw vertaalden de theorieën van het socialisme de oorspronkelijke mythe in sociologische termen — of liever gezegd, ontdekten ze in de gegeven historische mogelijkheden de rationele kern van de mythe. Daarna zette er echter een tegenbeweging in. Vandaag aan de dag lijken de rationele en realistische ideeën van gisteren ons weer mythologisch, wanneer ze geconfronteerd worden met de feitelijke omstandigheden. De werkelijkheid van de arbeidersklassen in de hoogindustriële samenleving maakt Marx' 'proletariaat' tot een mythologisch begrip; de werkelijkheid van het huidige socialisme maakt Marx' idee tot een droom. Deze ommekeer wordt veroorzaakt door de tegenspraak tussen theorie en feiten — een tegenspraak die op zich deze laatste nog niet vervalst. Het niet-wetenschappelijke, speculatieve karakter van de kritische theorie vloeit voort uit het bijzondere karakter van haar begrippen, die het irrationele in het rationele, de mystificatie in de werkelijkheid aanwijzen en bepalen. Hun mythologisch karakter is een afspiegeling van de mystificerende aard van de gegeven feiten — de bedrieglijke harmonie van de maatschappelijke tegenstellingen.

De technische prestatie van de hoogindustriële samenleving en de doeltreffende manipulatie van mentale en materiële productiviteit hebben een *verschuiving in de positie van de mystificatie* veroorzaakt. Als het zinvol is te zeggen, dat de ideologie langzamerhand in het productieproces zelf belichaamd wordt, dan is het misschien ook zinvol te suggereren, dat in deze samenleving eerder het rationele dan het irrationele de meest doeltreffende drager van de mystificatie wordt. De zienswijze, dat in de ideologische sfeer het toenemen der onderdrukking binnen de huidige samenleving allereerst aan het licht kwam in de opkomst van irrationele pseudo-filosofieën ('Lebensphilosophie'; de

ideeën van Gemeenschap tegenover Maatschappij; Bloed en Bodem), werd door het fascisme en het nationaal socialisme weerlegd. Deze regimes ontkenden deze en hun eigen irrationele 'filosofieën' door de volledig technische rationalisering van het apparaat. De algehele mobilisatie van de materiële en mentale machinerie knapte het zaakje op, zij vestigde haar mystificerende macht over de samenleving. Dit diende om aan de individuen het vermogen te ontnemen, 'achter' de machinerie degenen die er gebruik van maakten, degenen die er baat bij hadden en degenen die er voor betaalden, te zien. Tegenwoordig zijn de mystificerende elementen getemd en worden ze gebruikt in productieve reclame, propaganda en politiek. Magie, hekserij en extatische overgave worden in de dagelijkse sleur van huis, winkel en kantoor bedreven en de redelijke resultaten verhullen de irrationaliteit van het geheel. De wetenschappelijke aanpak bv. van het martelende probleem van de wederzijdse uitroeiing — de wiskunde en de berekeningen van het doden en nog eens doden, het meten van zich verspreidende of zich niet zo erg verspreidende radioactieve neerslag, de proeven omtrent uithoudingsvermogen in abnormale omstandigheden — deze aanpak is in zoverre misleidend dat het een gedrag bevordert (en zelfs vereist), dat de krankzinnigheid ervan aanvaardt. Zo werkt het een waarlijk redelijk gedrag tegen — nl. de weigering mee te doen en de poging de omstandigheden te niet te doen, die de krankzinnigheid veroorzaken.

Tegenover deze nieuwe mystificatie waardoor rationaliteit in haar tegendeel verkeert, moet er aan het onderscheid vastgehouden worden. Het rationele is *niet* irrationeel en het verschil tussen een exacte kennis en analyse van de feiten en een vage, emotionele speculatie is even wezenlijk als ooit tevoren. De moeilijkheid is dat de statistieken, metingen en veldonderzoeken van de empirische sociologie

en politieke wetenschap niet rationeel genoeg zijn. Ze worden mystificerend in zoverre ze los komen te staan van de waarlijk concrete context die de feiten maakt en hun functie bepaalt. Deze context is een ruimere en een andere dan die van de onderzochte fabrieken en winkels, van de bestudeerde stadjes en steden, van de gebieden en groepen waarin de openbare mening is gepeild of waarvan de overlevingskansen zijn berekend. En hij is ook reëler in de zin dat het de onderzochte, gepeilde en berekende feiten schept en bepaalt. Deze reële context waarin de afzonderlijke subjecten hun werkelijke betekenis krijgen, is slechts binnen een samenlevings*theorie* te bepalen. Want de factoren in de feiten zijn geen onmiddellijke data van de observatie, meting en ondervraging. Ze worden pas data in een analyse, die in staat is de structuur aan te wijzen, die de delen en de processen van de samenleving tezamen houdt en die hun onderlinge betrekkingen bepaalt. Als we stellen dat deze metacontext de Samenleving (met een hoofdletter) is, verzelfstandigen wij het geheel tegenover en boven de delen. Maar deze hypostasering grijpt plaats in de werkelijkheid, is de werkelijkheid en de analyse kan hier alleen bovenuit komen door ze te erkennen en de reikwijdte en de oorzaken ervan te begrijpen. De Samenleving is inderdaad het geheel dat zijn onafhankelijke macht over de individuen uitoefent en deze Samenleving is geen vage ‘schim’. Ze heeft een harde empirische kern in het systeem van de instituties, die men kan zien als de gevestigde en bevroren betrekkingen tussen de mensen. Als men hiervan abstraheert; vervalst dit de metingen, ondervragingen en berekeningen — maar dan in een dimensie die in de metingen, ondervragingen en berekeningen niet naar voren komt en die daarom niet ermee in tegenspraak is en ze niet in de war stuurt. Ze behouden hun exactheid en zijn juist in hun exactheid mystificerend.

Doordat de taalanalyse het mystificerend karakter van transcendente termen, vage noties, metafysische universalia en dergelijke aan de kaak stelt, mystificeert ze de termen van de omgangstaal door ze niet uit de repressieve context van de gevestigde taalwereld te lichten. Binnen deze repressieve wereld grijpt de behavioristische betekenis-uitleg plaats — de uitleg die de oude taal-'schimmen' van de cartesiaanse en andere verouderde mythen moet uitdrijven. De taalanalyse houdt eraan vast, dat als mijnheer Jansen en Pietersen spreken over datgene wat in hun hoofd omgaat, zij zonder meer verwijzen naar de specifieke percepties, noties of stemmingen die zij toevallig bezitten; het brein is een in woorden uitgedrukte schim. Op gelijke wijze is de wil geen werkelijk vermogen van de ziel, maar eenvoudig een specifieke wijze van specifieke disposities, neigingen en aspiraties. Dezelfde redenering geldt voor 'bewustzijn', 'zelf', 'vrijheid': die kunnen allemaal uitgelegd worden in woorden die afzonderlijke wijzen of manieren van optreden en gedrag aangeven. Ik zal later op deze behandeling van universele begrippen terugkomen.

Rond de analytische filosofie hangt vaak een sfeer van aanklacht en onderzoek, zoals men dat bij onderzoekscommissies vindt. De intellectueel wordt op het matje geroepen. Wat bedoel je als je zegt...? Verberg je niets? Je gebruikt een taal die verdacht is. Je praat niet zoals wij allemaal, zoals de man-in-de-straat, maar meer als een vreemdeling die hier niet thuishoort. We moeten je naar het gewone niveau terughalen, je trucs ontmaskeren, je louteren. We zullen je leren datgene te zeggen wat je bedoelt, 'helder te spreken', 'je kaarten op tafel te leggen'. Maar natuurlijk, we leggen jou en je vrijheid van denken en meningsuiting geen haarbreed in de weg; je mag denken wat je wilt. Maar als je eenmaal spreekt, moet je je gedachten aan ons mededelen — in onze taal of de jouwe. Natuurlijk mag je je eigen taal spreken, maar het moet

vertaald kunnen worden en het zal vertaald worden. Je mag gerust dichterlijk spreken — dat is uitstekend. We houden van poëzie. Maar we willen je verzen begrijpen en dat kunnen we alleen maar als we je symbolen, metaforen en beelden in de woorden van de omgangstaal kunnen interpreteren.

De dichter zou kunnen antwoorden, dat hij inderdaad wil dat zijn poëzie begrepen kan worden en begrepen wordt (dáárom schrijft hij juist); maar als datgene wat hij te zeggen heeft in de woorden van de omgangstaal gezegd zou kunnen worden, hij daar waarschijnlijk wel mee begonnen zou zijn. Hij zou kunnen zeggen: Wil men mijn poëzie begrijpen, dan is het allereerst nodig dat juist die wereld van taal en gedrag waarin jullie het willen vertalen, in elkaar stort en niet meer geldig is. Mijn taal kan net zoals iedere andere taal geleerd worden (in feite is het ook jullie eigen taal), dan zal blijken dat mijn symbolen, metaforen enz. *geen* symbolen, metaforen enz. zijn, maar precies datgene betekenen wat ze zeggen. Jullie verdraagzaamheid is bedrog. Door voor mij een aparte ruimte van betekenis en zinvolheid te reserveren, geven jullie me vrijstelling van geestelijke gezondheid en rede, maar volgens mij moet je het gekkenhuis ergens anders zoeken.

De dichter kan ook het gevoel hebben dat de degelijke nuchterheid van de taalfilosofie een nogal bevooroordeelde en emotionele taal gebruikt — die van boze oude of jonge mensen. Hun woordenschat vloeit over van ‘ongepast’, ‘raar’, ‘absurd’, ‘raadselachtig’, ‘gek’, ‘gezwets’ en ‘wartaal’. Ongepaste en raadselachtige absurditeiten moeten verwijderd worden, willen we tot een verstandig begrijpen komen. Communicatie behoort het volk niet boven zijn pet te gaan; inhouden die verder gaan dan de gewone en wetenschappelijke betekenis, mogen de academische en normale taalwereld niet verstoren.

Maar een kritische analyse moet zichzelf losmaken van datgene wat ze beoogt te begrijpen; de filosofische uitdrukkingen moeten anders luiden dan de gewone om de volle betekenis van deze laatste te belichten.[19] Want de gevestigde taalwereld vertoont overal de kenmerken van de specifieke wijze van overheersing, organisatie en manipulatie waaraan de leden van een samenleving onderworpen zijn. De mensen zijn voor hun levensonderhoud afhankelijk van chefs en politici en baantjes en buren die ervoor zorgen dat zij spreken en bedoelen zoals zij dat doen; ze worden gedwongen, uit maatschappelijke noodzaak, het ‘ding’ (met inbegrip van hun eigen persoon, geest, gevoel) met zijn functies te identificeren. Hoe komen we iets te weten? Omdat we naar de televisie kijken, naar de radio luisteren, de kranten en tijdschriften lezen en met mensen praten.

Onder deze omstandigheden is het gesproken woord een uiting van het individu dat het uitspreekt *én* van hen die hem zó laten spreken én van elke spanning of tegenstelling die er tussen hen mag bestaan. Als de mensen hun eigen taal spreken, spreken ze tevens de taal van hun meesters, weldoeners en adverteerders. Zodoende drukken ze niet alleen *zichzelf* uit, hun eigen kennis, gevoelens, ambities, maar tevens iets anders dan zijzelf. Als ze ‘van zichzelf uit’ de politieke situatie, in de eigen stad of op internationaal niveau, beschrijven, beschrijven ze (en daar zijn ‘*wij*’, de intellectuelen die het zo goed weten en er kritiek op hebben, bij inbegrepen) wat ‘hun’ massacommunicatiemiddelen hun vertellen — en dit vermengt zich met wat ze werkelijk denken en zien en voelen.

Wanneer wij tegenover elkaar onze gevoelens van liefde en haat, onze sentimenten en ressentimenten willen beschrijven, moeten we gebruik maken van de woorden uit

onze advertenties, uit onze films, van onze politici en uit onze bestsellers. We moeten dezelfde woorden gebruiken wanneer we onze auto's, ons voedsel en ameublement en onze collega's en concurrenten beschrijven — en we verstaan elkaar uitstekend. Dit is noodzakelijkerwijs zo, want de taal is in geen enkel opzicht privé en persoonlijk, of beter gezegd, het eigene en persoonlijke wordt bemiddeld door het beschikbare linguistisch materiaal, dat maatschappelijk materiaal is. Maar deze situatie maakt de gewone omgangstaal ongeschikt voor het vervullen van de functie van het geldig maken, die ze in de analytische filosofie heeft. 'Wat mensen bedoelen, als ze ... zeggen' staat in betrekking tot wat ze *niet* zeggen. Welnu, wat ze bedoelen, mag niet zó maar aangenomen worden — niet omdat ze liegen, maar omdat de wereld van denken en doen waarin ze leven een wereld vol gemanipuleerde contradicties is.

Dergelijke omstandigheden mogen dan irrelevant zijn bij de analyse van beweringen als 'ik heb jeuk' of 'hij eet klaprozen' of 'dit lijkt me nu rood', ze kunnen echter van vitale betekenis worden, wanneer de mensen werkelijk iets zeggen ('ze hield gewoon van hem', 'hij heeft geen hart', 'dit is niet eerlijk', 'wat kan ik er aan doen?') en ze zijn van levensbelang voor de taalanalyse van de ethiek, politiek enz. Omdat het hieraan ontbreekt, kan de taalanalyse slechts die empirische exactheid bereiken welke door de gegeven stand van zaken uit de mensen gehaald is, en slechts die helderheid die hun in deze stand van zaken toegestaan is — d.w.z. de taalanalyse blijft binnen de grenzen van het gemystificeerde en bedrieglijke taalgebruik.

Waar zij verder schijnt te gaan dan dit taalgebruik, zoals bij de logische zuiveringen ervan, blijft slechts het skelet van dezelfde wereld bestaan — een schim die veel schimachtiger is dan die waartegen de analyse strijdt. Als de

filosofie méér dan een liefhebberij is, laat ze de redenen zien waardoor de taal een verminkte en bedrieglijke wereld is geworden. Als men deze taak overlaat aan een collega in de sociologische of psychologische faculteit, maakt men de bestaande indeling van de academische arbeid tot een methodologisch principe. Deze taak kan men evenmin naast zich neerleggen met de bescheiden opmerking, dat de taalanalyse slechts het nederige doel heeft helderheid te brengen in het ‘verwarde’ denken en spreken. Als een dergelijke verheldering verder gaat dan een loutere opsomming en classificatie van mogelijke betekenissen in mogelijke contexten, waarbij aan iedereen naargelang de omstandigheden volledig de vrije keus wordt gelaten, dan is dit een allesbehalve bescheiden taak. Een dergelijke verheldering zou betekenen dat men de omgangstaal ook op werkelijk omstreden terreinen analyseert, dat men verward denken ook daar waar het het minst verward *schijnt*, herkent en dat men de leugen in heel veel normaal en helder taalgebruik aanwijst. Dán zou de taalanalyse het peil bereiken, waarop de specifieke maatschappelijke processen die aan de taalwereld vormen en grenzen geven, zichtbaar en begrijpelijk worden.

Hier steekt het probleem der ‘metataal’ de kop op; de uitdrukkingen die de betekenis van bepaalde termen analyseren, moeten anders zijn dan of te onderscheiden zijn van deze laatste. Zij moeten iets meer en iets anders zijn dan loutere synoniemen, die nog steeds tot dezelfde (onmiddellijke) taalwereld behoren. Maar wil deze metataal werkelijk de totalitaire greep van de gevestigde taalwereld doorbreken, waarin de verscheidene taaldimensies geïntegreerd en gelijkgeschakeld zijn, dan moet ze in staat zijn de maatschappelijke processen aan te wijzen, die de gevestigde taalwereld hebben bepaald en ‘afgesloten’. Bijgevolg kan ze geen technische metataal zijn, voornamelijk geconstrueerd met het oog op semantische of

logische helderheid. Het is eerder gewenst de gevestigde taal zelf te laten uitspreken wat ze verhult of buitensluit, want datgene wat onthuld en blootgelegd moet worden, is werkzaam *binnen* de wereld van de omgangstaal en van het normale handelen, en de gangbare taal *bevat* de metataal.

Deze wens is in het werk van Karl Kraus vervuld. Hij heeft aangetoond hoe een ‘intern’ onderzoek van spreken en schrijven, van interpunctie, zelfs van typografische vergissingen een heel moreel of politiek systeem kan blootleggen. Dit onderzoek speelt zich nog steeds binnen de normale taalwereld af; het heeft geen kunstmatige taal, een taal ‘op hoger niveau’ nodig om de onderzochte taal te extrapoleren en te verhelderen. Het woord en de syntactische vorm worden in de context waarin ze verschijnen, gelezen — bv. in een krant, die in een specifiek land of een specifieke stad bepaalde meningen aanhangt via de pen van specifieke personen. De lexicografische en syntactische context biedt zo uitzicht op een andere dimensie (die geen vreemd toevoegsel eraan is, maar betekenis en functie van het woord constitueert): de Weense pers tijdens en na de Eerste Wereldoorlog, de houding van de redactie ten opzichte van de slachtpartij, de monarchie, de republiek enz. In het licht van deze dimensie krijgen het woordgebruik en de zinsbouw een betekenis en functie die er bij ‘onbemiddeld’ lezen niet uit komen. De fouten tegen de taal die in de stijl van de krant voorkomen, horen tot de politieke stijl ervan. Syntaxis, grammatica en woordenschat worden morele en politieke handelingen. De context kan echter ook esthetisch en filosofisch zijn: literaire kritiek, een lezing voor vakgenoten of iets dergelijks. Hierbij confronteert de linguïstische analyse het gegeven (onmiddellijke) materiaal van een gedicht of een essay (de taal van het betrokken gedicht of essay) met datgene wat de schrijver in de literaire traditie heeft gevonden en omgewerkt.

Voor een dergelijke analyse is het noodzakelijk de betekenis van een term of vorm te ontplooien in een wereld met vele dimensies, waarin iedere uitgesproken betekenis aan meerdere onderling verbonden, elkaar overlappende en antagonistische ‘systemen’ deel heeft. Het behoort bv.

a) tot een individueel ontwerp d.w.z. de specifieke mededeling (een krantenartikel, een redevoering) die bij een specifieke gelegenheid met een specifiek doel wordt gedaan;

b) tot een gevestigd supra-individueel systeem van ideeën, waarden en doelstellingen waaraan het individuele ontwerp deel heeft;

c) tot een bepaalde samenleving die zelf onderling verschillende en zelfs tegenstrijdige individuele en supra-individuele ontwerpen in zich verenigt.

Een voorbeeld: een bepaalde redevoering, een bepaald krantenartikel wordt geschreven, of zelfs een bepaalde private mededeling wordt naar voren gebracht door een bepaald individu die de (al dan niet afgevaardigde) woordvoerder is van een afzonderlijke groep (qua beroep, woonplaats, politieke overtuiging, intellectueel peil) in een specifieke samenleving. Deze groep heeft zijn eigen waarden, doelstellingen, denk- en gedragscodes die — aanvaard of bestreden — min of meer bewust en min of meer uitgesproken in de individuele mededeling een rol spelen.

Zo wordt daarin een supra-individueel betekenissysteem ‘geïndividualiseerd’, dat een dimensie van de taal vormt die verschilt van die van de individuele mededeling, maar er toch mee versmolten is.

En dit supra-individuele systeem maakt op zijn beurt weer deel uit van een allesomvattend, alomtegenwoordig betekenisgebied, dat door het sociale systeem waarbinnen en van waaruit de mededeling gedaan wordt, tot ontwikkeling is gebracht en gewoonlijk ook is ‘afgesloten’. Het bereik en de reikwijdte van het sociale betekenissysteem kan aanzienlijk verschillen, al naar gelang de verscheidene historische perioden en het bereikte cultuurpeil, maar de grenzen ervan worden duidelijk genoeg aangegeven, zodra de mededeling naar iets méér verwijst dan naar de niet-controversiële dingen en betrekkingen uit het dagelijkse leven. Heden ten dage verenigen de sociale betekenissystemen verscheidene nationale staten en taalgebieden en deze grote betekenissystemen hebben de neiging steeds meer samen te gaan vallen, enerzijds met de invloedssfeer van de min of meer ontwikkelde kapitalistische samenlevingen, anderzijds met de voortschrijdende communistische samenlevingen. Terwijl de determinerende functie van het sociale betekenissysteem zich het meest star openbaart in de controversiële, politieke wereld van de taal, werkt het ook door, op een meer bedekte, onbewuste en emotionele wijze, in de gewone taalwereld. Een echt filosofische betekenisanalyse moet met al deze betekenisdimensies rekening houden, omdat de taalkundige uitingen aan alle deel hebben. Bijgevolg heeft de taalanalyse in de filosofie een binding die verder gaat dan de taalkunde. Als zij een beslissing neemt over een onderscheid tussen legitiem en niet-legitiem gebruik, tussen een authentieke en een denkbeeldige betekenis, tussen zin en onzin, roept ze daarmee een politiek, esthetisch en moreel oordeel op.

Men kan opwerpen dat een dergelijke ‘externe’ analyse (tussen aanhalingstekens, omdat ze in feite *niet* extern is, maar meer de interne betekenisontplooiing) juist dáár niet op zijn plaats zou zijn, waar men de bedoeling heeft de

betekenis van de woorden te vangen door hun functie en gebruik in de omgangstaal te analyseren. Mijn stelling is echter, dat de taalanalyse in de hedendaagse filosofie dit nu juist *niet* doet. En ze doet dit niet in zoverre ze de omgangstaal overhevelt naar een speciale academische wereld, die gelouterd en kunstmatig is, zelfs daar (en juist daar) waar ze met omgangstaal gevuld wordt. Bij deze analytische behandeling van de omgangstaal wordt deze werkelijk onvruchtbaar en gevoelloos gemaakt. De multidimensionale taal wordt tot eendimensionale taal gemaakt, waarin onderling verschillende en tegenstrijdige betekenissen elkaar niet langer doordringen, maar apart gehouden worden; aan de explosieve historische betekenisdimensie wordt het zwijgen opgelegd.

Wittgensteins eindeloos taalspel met bouwstenen, ofwel de converserende mijnheer Jansen en Pietersen kunnen wederom als voorbeeld dienen. Ondanks de eenvoudige helderheid van het voorbeeld blijven de sprekers en hun situatie onbepaald. Ze blijven x en y, hoe gezellig ze ook samen praten. Maar in de werkelijke taalwereld zijn x en y ‘schimmen’. Zij bestaan niet; zij zijn het voortbrengsel van de analytische filosoof. Natuurlijk is het praatje tussen x en y uitstekend te begrijpen en de taalanalyticus doet terecht een beroep op het normale begrip van gewone mensen. Maar in werkelijkheid begrijpen we elkaar slechts door hele gebieden van wanbegrip en tegenspraak héén. De werkelijke wereld van de omgangstaal is die van de strijd om het bestaan. Dit is inderdaad een ambigue, vage en duistere wereld en vraagt zeer zeker om opheldering. Bovendien kan zo’n opheldering heel goed een therapeutische functie vervullen en als de filosofie therapeutisch zou worden, zou ze eindelijk haar ware taak vervullen.

De filosofie komt dichter bij dit doel naarmate ze het denken bevrijdt van zijn dienstbaarheid aan de gevestigde wereld

van taal en gedrag, de negativiteit van de Gevestigde Orde (de positieve aspecten ervan worden toch al uitvoerig belicht) doorlicht en haar alternatieven ontwerpt. Natuurlijk geeft de filosofie haar tegenspraak en ontwerpen slechts in het denken. Ze is een ideologie en dit ideologisch karakter is juist het noodlot van de filosofie, dat door geen sciëntisme en positivisme overwonnen kan worden. Niettemin kan haar ideologische arbeid waarlijk therapeutisch zijn: de werkelijkheid tonen als datgene wat ze werkelijk is en datgene tonen wat deze werkelijkheid aan zijn tegenhoudt. In het totalitaire tijdvak zou de therapeutische taak van de filosofie op het politieke terrein liggen, daar de gevestigde wereld van de omgangstaal de neiging heeft te stollen in een volkomen gemanipuleerde en geïndoctrineerde wereld. Dan zou de politiek in de filosofie haar intree doen, niet als een speciale discipline of voorwerp van analyse, noch als een speciale politieke filosofie, maar als de gerichtheid van haar begrippen om de onverminkte werkelijkheid te begrijpen. Als de taalanalyse niet tot zo'n begrip bijdraagt, als ze daarentegen bijdraagt tot het opsluiten van het denken in de cirkel van de verminkte wereld van de omgangstaal, is ze op zijn best volledig inconsequent. En op zijn ergst is ze een vlucht in het niet-controversiële, in het onwerkelijke, in datgene wat slechts academisch omstreden is.

[1] De conformistische houding van het positivisme ten aanzien van radicaal non-conformistische denkwijzen komt misschien voor de eerste keer in de positivistische afwijzing van Fourier naar voren. Fourier zelf (in *La Fausse Industrie*, 1835, vol. 1, 409) heeft de volledige commercialisering van de bourgeoissamenleving gezien als de vrucht van 'onze voortgang in rationalisme en positivisme'. Geciteerd in André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (Paris 1956) 792. Zie voor de verscheidene

bijbetekenissen van de term ‘positief’ in de nieuwe sociale wetenschap en als tegenhanger van ‘negatief’: *Doctrine de Saint-Simon*, onder redactie van Bouglé en Halévy (Paris 1924) 181 vv.
[2] Zie voor soortgelijke verklaringen Ernst Gellner, *Words and Things* (Boston 1959) 100, 256 vv. De stelling dat de filosofie alles laat zoals het is, mag dan wel waar zijn in de context van Marx’ *Thesen über Feuerbach* (waarin het tegelijkertijd wordt ontkend) of als zelfkarakteristiek van het neopositivisme, maar als een algemene propositie over het filosofisch denken is ze onjuist.
[3] *Philosophische Untersuchungen*, in: Schriften (Frankfurt 1960): ‘En je gewetensbezwaren zijn misverstanden. Je vragen hebben op woorden betrekking ...’ (blz. 344). ‘Zet toch eens het begrijpen als een “geestelijk proces” uit je hoofd! — Want dát is de manier van spreken die jou in de war brengt. Maar vraag je af ...’ (blz. 358). ‘Denk je het volgende geval in ...’ (blz. 360) en passim.
[4] In *Logic and Language*, Second Series, onder redactie van A. Flew (Oxford 1959), 137 vv. (Austins voetnoten zijn weggelaten). Ook hier laat de filosofie haar trouwe aanpassing aan het gewone spraakgebruik zien door de afkortingen uit de gewone omgangstaal te gebruiken: ‘Don’t. ‘isn’t ...’
[5] Wittgenstein, o.c. 339.
[6] Ibidem.
[7] Ibidem 431.
[8] Ibidem 342. De Duitse vertaling is hier niet exact: men vertaalt hier ‘giving new information’ door ‘Beibringen neuer Erfahrung’.
[9] Ibidem 345.
[10] Ibidem 342.
[11] Paul Valéry, Poésie et pensée abatraite, in: *Oeuvres 1331*. Eveneens Les Droits du poète sur la langue, in: *Pièces sur l’art* (Paris 1934) 47 vv.
[12] Zie tegen het einde van dit hoofdstuk.

[13] Zie onder hoofdstuk 3.
[14] *Philosophische Untersuchungen* 347.
[15] Zie hoofdstuk 6.
[16] Wittgenstein, op. cit. 342.
[17] Margaret Masterman in: *British Philosophy in the Mid-Century* onder redactie van C. A. Mace (London 1957) 323.
[18] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* 83 vv.
[19] De hedendaagse analytische filosofie heeft op haar eigen manier deze noodzaak onderkend als het probleem van de metataal; zie pag. 198 en 213.

Herbert Marcuse
De eendimensionale mens
Hoofdstuk 8

Deel 3
De kansen voor de alternatieven

VIII. Het historische engagement van de filosofie

Hoezeer de analytische filosofie geëngageerd is met de verminkte werkelijkheid van denken en spreken, wordt opvallend duidelijk bij haar behandeling van de *universalia*. Ik heb deze kwestie reeds eerder aangeroerd, als onderdeel van het inherent historische en tegelijkertijd transcendente, algemene karakter van de filosofische begrippen. Het vraagt nu om een meer gedetailleerde bespreking. Het probleem van de status van de algemene begrippen is niet slechts een abstract probleem uit de epistemologie of een pseudo concreet probleem omtrent taal en taalgebruik, maar neemt integendeel juist een centrale plaats in in het filosofisch denken. Want aan de behandeling van de algemene begrippen kan men de plaats van een filosofie in de geestescultuur — haar historische functie — bepalen.

De huidige analytische filosofie spant zich in om ‘mythen’ of metafysische ‘schimmen’ als Geest, Bewustzijn, Wil, Ziel, Zelf uit te bannen door de strekking van deze begrippen uiteen te rafelen in beweringen omtrent afzonderlijke identificeerbare operaties, activiteiten, krachten, stemmingen, neigingen, kundigheden enz. Het resultaat toont op een merkwaardige wijze de onmacht van de vernietiging: het spook blijft ronddwalen. Terwijl iedere

interpretatie of vertaling een bepaald mentaal proces, een voorstellingsact, wat ik bedoel als ik ‘ik’ zeg of wat de priester bedoelt als hij zegt dat Marie een ‘braaf meisje’ is, adequaat kan beschrijven, schijnt toch geen van deze herformuleringen noch hun totale som de volle betekenis van woorden als Geest, Wil, Zelf, Goed te vangen of zelfs maar te omschrijven. Deze algemene begrippen blijven bestaan in het gewone zowel als in het ‘poëtische’ taalgebruik en hun beider gebruik onderscheidt hen van de verscheidene wijzen van gedrag of gevoelen die volgens de analytische filosoof hun betekenis vullen.

Natuurlijk kunnen dergelijke algemene begrippen niet geldig gemaakt worden met de verzekering, dat zij een geheel aanduiden dat iets méér en iets anders is dan zijn delen. Kennelijk is dat zo, maar dit ‘geheel’ vereist een analyse van de onverminkte ervaringscontext. Als deze supra-linguïstische analyse afgewezen wordt, als de omgangstaal wordt genomen voor wat ze waard is — d.w.z. als een bedrieglijke wereld van algemeen begrip tussen de mensen in de plaats wordt gesteld voor de gangbare wereld van wanbegrip en geleide communicatie — dan zijn de belasterde algemene begrippen inderdaad te vertalen en kan de ‘mythologische’ substantie ervan opgelost worden in gedragswijzen en stemmingen.

Dit oplossen moet echter zelf onder de loep genomen worden — niet alleen terwille van de filosoof, maar ook terwille van de gewone mensen in wier leven en taal een dergelijk oplossen plaats grijpt. Zij zijn niet zichzelf in hun doen en spreken; het overkomt hen en het overweldigt hen, als ze door ‘omstandigheden’ gedwongen zijn hun geest te identificeren met de mentale processen, hun ‘zelf’ met de rollen en functies die ze in hun samenleving hebben. Als de filosofie deze vertalings- en identificatieprocessen niet opvat als maatschappelijke processen — d.w.z. als een verminking

van geest (en lichaam), door de samenleving aan de individuen toegebracht — dan vecht de filosofie alleen maar met de schim van de substantie die zij wil ontmystificeren. Het mystificerend karakter zit niet vast aan de begrippen ‘geest’, ‘zelf’, ‘bewustzijn’ enz., maar veeleer aan de behavioristische vertaling ervan. De vertaling is bedrieglijk, juist omdat het begrip er getrouw door wordt vertaald in feitelijke gedragswijzen, neigingen en stemmingen en hierbij worden de verminkte en georganiseerde verschijningsvormen (die zelf werkelijk genoeg zijn!) voor de werkelijkheid gehouden.

Zelfs in deze strijd tegen de schimmen worden er echter krachten opgeroepen die de schijnoorlog tot een eind zouden kunnen brengen. Eén van de storende kwesties in de analytische filosofie is die van de uitspraken omtrent universalia als ‘natie’, ‘staat’, ‘de Britse grondwet’, ‘de universiteit van Oxford’ en ‘Engeland’.[1] Men kan geen particuliere entiteiten bedenken die aan deze universalia beantwoorden en toch heeft het volledig betekenis, is het zelfs onvermijdelijk te zeggen, dat ‘de natie’ gemobiliseerd is, dat ‘Engeland’ de oorlog heeft verklaard, dat ik aan de ‘Universiteit van Oxford’ heb gestudeerd. Iedere vertaling die een vermindering is van zulke uitspraken schijnt de betekenis hiervan te veranderen. We kunnen zeggen, dat de universiteit geen bepaalde entiteit boven en over de verscheidene ‘colleges’, bibliotheken enz. is, maar dat zij juist de manier is waarop deze georganiseerd zijn, en we kunnen dezelfde verklaring, mutatis mutandis, op de andere beweringen toepassen. De manier waarop deze dingen en mensen georganiseerd, geïntegreerd en bestuurd worden, werkt echter *als* een entiteit die verschilt van de samenstellende delen ervan — in zo’n grote mate dat het over leven en dood kan beschikken zoals in het geval van de natie en de grondwet. De personen die het vonnis voltrekken, doen dit (als ze al aan te wijzen zijn) niet als

deze individuen, maar als ‘vertegenwoordigers’ van de natie, het bedrijfsleven, de universiteit. Het Congres van de VS, in vergadering bijeen, het Centrale Comité, de partij, de Raad van directeuren en managers, de president, de curatoren en de faculteit, die bijeen komen om over politieke kwesties te beslissen, zijn tastbare en doelmatige entiteiten boven en over de samenstellende individuen. Zij zijn tastbaar in de verklaringen, in de resultaten van hun wetten, in de atoomwapens die ze bestellen en voortbrengen, in de benoemingen, salarissen en eisen die ze vastleggen. Terwijl ze in vergadering bijeen komen, zijn de individuen de woordvoerders (vaak onbewust) van instituties, invloeden, belangen die in organisaties belichaamd worden. In hun beslissing (stem, pressie, propaganda) — die zelf het resultaat is van elkaar bestrijdende instituten en belangen — wordt de natie, de partij, het bedrijfsleven, de universiteit in beweging gezet, bewaard en gereproduceerd als een (betrekkelijk) laatste universele werkelijkheid die de afzonderlijke instituties of mensen die hieraan onderworpen zijn, overvleugelt. Deze werkelijkheid heeft een van bovenaf opgelegd onafhankelijk bestaan gekregen; daarom vormen beweringen, die hierop betrekking hebben, een echt universale en kunnen dus niet adequaat vertaald worden in beweringen, die particuliere entiteiten op het oog hebben. En toch wijst de drang om een dergelijke vertaling te proberen, het protest tegen deze onmogelijkheid, erop dat er hier iets mis is. Willen de ‘natie’ of de ‘partij’ zinnige termen zijn, dan *moeten* ze vertaald kunnen worden in hun constituerende en samenstellende delen. Het feit dat dit *niet* zo is, is een historisch feit dat de taalkundige en logische analyse in de weg staat.

De disharmonie tussen de individuele en sociale behoeften en het gebrek aan vertegenwoordigende instituties waarin de individuen voor zichzelf werken en spreken, leiden tot de werkelijkheid van algemene begrippen als de Natie, de

Partij, de Grondwet, het Bedrijfsleven, de Kerk — een werkelijkheid die niet identiek is met welke afzonderlijke, aanwijsbare entiteit ook (individu, groep of institutie). In dergelijke algemene begrippen komen verscheidene graden en wijzen van dingwording tot uitdrukking. De onafhankelijkheid ervan is, hoewel ze werkelijk is, tevens vals in zoverre zij hoort bij afzonderlijke machten die het *geheel* van de samenleving hebben georganiseerd. Een hervertaling waarin de onechte substantie van het universale zou oplossen, blijft een wens — maar het is een politieke wens.

‘Men denkt voor de klasse te sterven, men sterft voor de lui van de partij. Men denkt voor het vaderland te sterven, men sterft voor de industriëlen. Men denkt voor de vrijheid van de persoon te sterven, men sterft voor de vrijheid van de dividenden. Men denkt voor het proletariaat te sterven, men sterft voor zijn bureaucratie. Men denkt op bevel van een staat te sterven, men sterft voor het geld dat deze beheerst. Men denkt voor een natie te sterven, men sterft voor de bandieten die haar knevelen. Men denkt maar waarom zou men in zo’n dichte duisternis nog denken? Denken? Sterven? ... wanneer het erom gaat te leren leven?’[2]

Dit is een getrouwe ‘vertaling’ van verzelfstandigde algemene begrippen in iets concreets; en toch erkent het de werkelijkheid van de algemene begrippen, doordat het deze bij hun ware naam noemt. Het verzelfstandigde geheel biedt weerstand aan een analytisch oplossen, niet omdat het een mythische entiteit is achter de afzonderlijke entiteiten en handelingen, maar omdat het de concrete, objectieve grondslag is van het functioneren ervan in de gegeven sociale en historische context. Als zodanig is het een werkelijke kracht, door de individuen in hun handelingen, omstandigheden en betrekkingen ondervonden en uitgeoefend. Ze hebben er (op een zeer ongelijke manier)

deel aan; het beslist over hun bestaan en hun mogelijkheden. De werkelijke schim bezit een zeer dwingende werkelijkheid — die van de losstaande en onafhankelijke macht van het geheel over de individuen. En dit geheel is niet alleen maar een waargenomen ‘Gestalt’ (zoals in de psychologie) noch een metafysisch absolute (zoals bij Hegel) noch een totalitaire staat (zoals in die arme politieke wetenschap) — het is de gevestigde stand van zaken die het leven der individuen bepaalt.

Zelfs als we een dergelijke werkelijkheid aan deze politieke universalia toekennen, ligt de zaak bij alle andere universalia dan tóch niet anders? Inderdaad, maar de analyse daarvan wordt maar al te gemakkelijk binnen de perken van de academische filosofie gehouden. Onderstaande discussie heeft niet de pretentie het ‘probleem der universalia’ aan te snijden, ze probeert alleen maar licht te werpen op de (kunstmatig) begrensde reikwijdte van de filosofische analyse en te wijzen op de noodzaak, buiten deze grenzen te treden. Wederom zal de discussie voornamelijk handelen over substantiële algemene begrippen, dit in tegenstelling tot de logisch-mathematische algemene begrippen (reeks, nummer, klasse enz.) en onder deze over de meer abstracte en omstreden begrippen, die een werkelijke uitdaging voor het filosofisch denken vormen.

Het substantiële algemene begrip abstraheert niet alleen van de concrete entiteit, het duidt ook een geheel andere entiteit aan. De geest is iets meer en iets anders dan bewuste handelingen en bewust gedrag. Zijn werkelijkheid zou bij een eerste poging omschreven kunnen worden als de manier of wijze waarop deze afzonderlijke handelingen samengevoegd en geïntegreerd worden door een individu. Men zou geneigd zijn te zeggen: a priori samengevoegd door een ‘transcendentale apperceptie’, in deze zin dat de integrerende synthese die de afzonderlijke processen en

handelingen mogelijk maakt, daaraan *voorafgaat*, er vorm aan geeft, en ze onderscheidt van ‘andere geesten’. Niettemin zou deze formulering Kants begrip geweld aandoen, want het voorafgaan van een dergelijk bewustzijn is een empirisch iets, dat de bovenindividuele ervaring, ideeën en ambities van bepaalde sociale groepen inhoudt. Met het oog op deze kenmerken zou het bewustzijn heel goed een aanleg, een geneigdheid of een vermogen genoemd kunnen worden. Het is echter niet een individuele aanleg, of een individueel vermogen naast andere, maar in strikte zin een algemene aanleg die de individuele leden van één groep, klasse of samenleving in verschillende gradaties gemeen hebben. Op deze basis wordt het onderscheid tussen echt en onecht bewustzijn zinvol. Het eerste zou de gegevens van de ervaring synthetiseren in begrippen die zo volledig en adequaat mogelijk de gegeven samenleving in de gegeven feiten weerspiegelen. Ik sla deze ‘sociologische’ definitie voor, niet vanwege een of ander vooroordeel ten gunste van de sociologie, maar vanwege het feitelijk binnentreden van de samenleving in de ervaringsgegevens. Bijgevolg staat het wegdrukken van de samenleving bij het vormen van de begrippen gelijk met een academische inperking van de ervaring, een betekenisbeperking.

Bovendien ontstaat er bij de normale inperking van de ervaring een stijgende spanning, zelfs een conflict tussen ‘de geest’ en de mentale processen, tussen ‘het bewustzijn’ en de bewuste handelingen. Als ik het over de geest van een persoon heb, verwijs ik niet louter en alleen naar zijn mentale processen, zoals die zich openbaren in zijn uitdrukking, spraak, gedrag enz., en ook niet louter en alleen naar zijn aanleg en vermogens zoals die uit de ervaring blijken of daaruit afgeleid kunnen worden. Ik bedoel evenzeer datgene wat hij *niet* uitdrukt, waartoe hij *geen* neiging vertoont, maar wat niettemin aanwezig is en

wat in aanzienlijke mate zijn gedrag, zijn begrip, het vormen en de reikwijdte van zijn begrippen bepaalt.

Op deze wijze zijn de speciale krachten ‘uit de omgeving’ die zijn geest preconditioneren voor het spontane afstoten van bepaalde gegevens, toestanden en betrekkingen ‘negatief aanwezig’. Deze zijn aanwezig als afgestoten materiaal. De *afwezigheid* ervan is een werkelijkheid — een positieve factor die zijn feitelijke mentale processen, de zin van zijn woorden en gedrag verklaart. Zin voor wie? Niet alleen voor de beroepsfilosoof die tot taak heeft het verkeerde dat de wereld van de omgangstaal doortrekt, recht te zetten, maar eveneens voor hen die onder dit verkeerde lijden, hoewel ze zich hiervan niet bewust hoeven te zijn — voor mijnheer Jansen en Pietersen. De hedendaagse taalanalyse onttrekt zich aan deze taak door begrippen te vertalen in de termen van een verarmde en gepreconditioneerde geest. Wat er op het spel staat, is de niet-ingekorte en niet-gezuiverde intentie van bepaalde sleutelbegrippen en hun functie in het niet-verdrongen begrijpen van de werkelijkheid — in non-conformistisch, kritisch denken.

Zijn de zojuist gemaakte opmerkingen omtrent het werkelijkheidsgehalte van algemene begrippen als ‘geest’ en ‘bewustzijn’ eveneens toe te passen op andere begrippen, zoals de abstracte maar toch gesubstantiveerde algemene begrippen Schoonheid, Rechtvaardigheid, Geluk en hun tegendelen? Het lijkt wel alsof het blijven bestaan van deze onvertaalbare algemene begrippen als knooppunten in het denken een afspiegeling zijn van het ontevreden bewustzijn van een verscheurde wereld, waarin ‘datgene wat is’ niet beantwoordt aan of zelfs ontkent ‘datgene wat kan zijn’. Het onherleidbare verschil tussen het algemeen begrip en de bijzondere gevallen ervan schijnt zijn wortels te hebben in de primaire ervaring van het

onoverkomelijke verschil tussen potentie en act — tussen de twee dimensies der éne ervaren wereld. Het universele begrip omvat in één idee de mogelijkheden, die in de werkelijkheid worden verwerkelijkt en tegelijkertijd vastgenageld.

Als ik spreek over een mooi meisje, een mooi landschap, een mooi schilderij, heb ik natuurlijk heel verschillende zaken voor ogen. Wat ze alle gemeen hebben — ‘schoonheid’ — is noch een geheimzinnige entiteit noch een geheimzinnig woord. Integendeel, misschien bestaat er wel niets dat zo direct en duidelijk ervaren wordt als het verschijnen van ‘schoonheid’ in de verscheidene mooie objecten. De vriend en de filosoof, de kunstenaar en de dierenopzetter kunnen ze dan wel op verschillende wijzen ‘definiëren’, maar ze definiëren allen dezelfde speciale staat of toestand — een of andere hoedanigheid of enige hoedanigheden die maken, dat het schone *contrasteert* met andere objecten. Met deze vaagheid en directheid wordt de schoonheid in het schone ervaren — d.w.z. ze wordt gezien, gehoord, geroken, aangeraakt, gevoeld, omvat. Zij wordt bijna als een schok ervaren, misschien dankzij het contrastkarakter van schoonheid waardoor de cirkel van de alledaagse ervaring doorbroken wordt en opent (voor héél even) een andere werkelijkheid (waarin huiver een integrerend element kan zijn).[3]

Deze beschrijving bezit juist dat metafysisch karakter dat de positivistische analyse wil elimineren met een vertaling, maar de vertaling elimineert datgene wat gedefinieerd moet worden. Er bestaan in de esthetica vele min of meer bevredigende ‘technische’ definities van schoonheid, maar er schijnt er maar één te zijn waarin de ervaringsinhoud van de schoonheid opgenomen is en die dan ook de minst exacte definitie is: schoonheid als ‘promesse de bonheur’.[4] Dit verwoordt de verwijzing naar een toestand van mensen

en dingen en naar een relatie tussen mensen en dingen, die een ogenblik bestaan om dan weer te vervluchtigen, die in evenvele vormen als er individuen zijn, verschijnen en die bij het *vervluchtigen* aantonen wat er kan zijn. Het protest tegen het vage, duistere, metafysische karakter van dergelijke algemene begrippen en de nadruk op de vertrouwde concreetheid en de veilige bescherming van het gezond en wetenschappelijk verstand onthullen nog stééds iets van die oerangst, die de overgeleverde ontstaansfasen van het filosofisch denken begeleidde bij zijn evolutie van godsdienst tot mythologie en van mythologie tot logica; verdediging en veiligheid zijn zowel op de intellectuele als op de nationale begroting nog steeds grote posten. De niet uitgezuiverde ervaring schijnt met het abstracte en universele meer vertrouwd te zijn dan de analytische filosofie; ze schijnt in een metafysische wereld ingebed te liggen.

Universalia zijn primaire ervaringselementen — universalia niet als filosofische begrippen, maar als juist de hoedanigheden van de wereld waarmee men dagelijks geconfronteerd wordt. Wat men ervaart is bv. sneeuw of regen of hitte; een straat; een kantoor of een chef; liefde of haat. Afzonderlijke zaken (entiteiten) en gebeurtenissen doen zich slechts aan ons voor in (en zelfs *als*) een groep en een continuüm van betrekkingen, als voorvallen en onderdelen in een algemene configuratie waarmee ze onafscheidelijk verbonden zijn; ze kunnen zich op geen enkele andere wijze aan ons voordoen zonder hun identiteit te verliezen. Ze zijn slechts particuliere zaken en gebeurtenissen tegen een algemene achtergrond, die méér is dan alleen achtergrond — dit is de concrete grond van waaruit ze oprijzen, waarop ze bestaan en vergaan. Deze grond is gestructureerd in universalia als kleur, vorm, dichtheid, hardheid of zachtheid, licht of duister, beweging of rust. In deze zin schijnen de universalia de ‘grondstof’ der

wereld aan te duiden: ‘We kunnen misschien de “grondstof” der wereld definiëren als datgene wat aangeduid wordt door woorden die bij juist gebruik optreden als dragers van predicaten of termen van betrekkingen. In die zin zou ik zeggen dat de grondstof van de wereld bestaat uit dingen als witheid, liever dan uit objecten die de eigenschap wit bezitten.’ ‘Volgens de traditie rekende men hoedanigheden, zoals wit of hard of zoet, onder de universalia, maar als bovenstaande theorie opgaat, zijn ze syntactisch gezien meer verwant met substanties.’[5]

Het substantiële karakter van de ‘hoedanigheden’ verwijst naar de ervaringsoorsprong van de substantiële universalia, naar de wijze waarop begrippen hun oorsprong vinden in de onmiddellijke ervaring. Humboldts taalfilosofie legt de nadruk op het ervaringskarakter van het begrip in diens betrekking tot het woord; het brengt hem ertoe een oorspronkelijke verwantschap aan te nemen, niet slechts tussen begrippen en woorden, maar zelfs tussen begrippen en klanken (‘Laute’). Wanneer echter het woord als drager van begrippen het werkelijke taal-‘element’ is, brengt het toch het begrip niet pasklaar over en bevat het ook niet het geheel vastgelegde en ‘afgesloten’ begrip. Het woord suggereert slechts een begrip en gaat zelf een betrekking aan met een universale.[6]

Maar juist de betrekking van het woord tot een substantieel universale (begrip) maakt het, volgens von Humboldt, onmogelijk zich voor te stellen, dat de taal ontstaan is uit het noemen van objecten met woorden en daarna het samenvoegen daarvan (‘Zusammenfügung’):

‘In werkelijkheid wordt spraak niet samengesteld uit eraan vooraf bestaande woorden, maar is juist het omgekeerde het geval: woorden komen voort uit het geheel van de spraak’ (‘aus dem Ganzen der Rede’)[7]

Het ‘geheel’ dat hier in zicht komt, moet van iedere misvatting in de zin van een onafhankelijke entiteit, van een ‘Gestalt’ en dergelijke gezuiverd worden. Het begrip geeft op een of andere manier uitdrukking aan het verschil en aan de spanning tussen potentie en act: identiteit in dit verschil. Het komt naar voren in de betrekking tussen de hoedanigheden (wit, hard; maar ook mooi, vrij, rechtvaardig) en de daaraan corresponderende begrippen (witheid, hardheid, schoonheid, vrijheid, rechtvaardigheid). Het abstracte karakter van deze laatste schijnt aan te geven, dat de meer concrete hoedanigheden gedeeltelijke verwerkelijkingen, aspecten, manifestaties zijn van een meer universele en meer ‘uitmuntende’ hoedanigheid die in het concrete wordt ervaren.[8]

En dankzij deze betrekking schijnt de concrete hoedanigheid zowel een ontkenning als een verwerkelijking van het universale te vertegenwoordigen. Sneeuw is wit, maar niet ‘witheid’; een meisje kan mooi zijn, zelfs *een* schoonheid, maar niet ‘schoonheid’; een land kan vrij zijn (in vergelijking met andere landen) omdat het volk er zekere vrijheden heeft, maar het is niet de vrijheid zelve. Bovendien hebben de begrippen alleen betekenis in het hervaren contrast met hun tegendelen: wit tegenover niet-wit, mooi tegenover niet-mooi. Negatieve uitspraken kunnen soms in positieve vertaald worden: ‘niet-wit’ in ‘zwart’ of ‘grijs’, ‘niet-mooi’ in ‘lelijk’.

Deze formuleringen veranderen de betrekking tussen het abstracte begrip en zijn concrete verwerkelijkingen niet: het universele begrip geeft aan wat de particuliere entiteit is en *niet* is. De vertaling kan de verborgen ontkenning elimineren door de betekenis in een niet-contradictorische propositie te herformuleren, maar de onvertaalde bewering suggereert een werkelijke behoefte. Er ligt *meer* in het abstracte zelfstandige naamwoord (schoonheid, vrijheid) dan in de

hoedanigheden (‘mooi’, ‘vrij’) die aan de afzonderlijke persoon, zaak of toestand worden toegekend. Het substantiële universale doelt op hoedanigheden, die iedere particuliere ervaring te boven gaan maar in de geest blijven bestaan, niet als een hersenschim of als meer logische mogelijkheden, maar als de ‘grondstof’ waaruit onze wereld bestaat. Geen enkele sneeuw is zuiver wit, geen enkel wreed beest of wrede mens bezit alle wreedheid die de mens kent — kent als een bijna onuitputtelijke kracht in de geschiedenis en de verbeelding.

Nu is er een grote groep begrippen — we moeten wel zeggen: de filosofisch relevante begrippen — waarbij de kwantitatieve betrekking tussen het universele en het particuliere een kwalitatief aspect krijgt, waarbij het abstract universele in concrete, historische zin potenties schijnt aan te duiden. Hoe ‘mens’, ‘natuur’, ‘rechtvaardigheid’, ‘schoonheid’ of ‘vrijheid’ ook worden omschreven, zij voegen ervaringsinhouden samen tot ideeën, waarin de afzonderlijke verwerkelijkingen worden getranscendeerd als iets wat overstegen, overwonnen moet worden. Op deze wijze omvat het begrip schoonheid alle schoonheid die *nog* niet verwerkelijkt is; het begrip vrijheid alle vrijheid die *nog* niet verworven is.

Om nu een ander voorbeeld te nemen, het filosofisch begrip ‘mens’ doelt op de volledig ontplooide menselijke vermogens, door welke vermogens hij zich onderscheidt en die zich voordoen als mogelijkheden van de omstandigheden waarin de mensen feitelijk leven. Het begrip brengt de hoedanigheden onder woorden die als ‘typisch menselijk’ worden beschouwd. Deze vage aanduiding moge dienstig zijn om licht te werpen op de dubbelzinnigheid in dergelijke filosofische definities — ze verenigen nl. in zich de hoedanigheden die aan *alle* mensen, gezien in tegenstelling tot andere levende wezens, eigen

zijn en die tegelijkertijd worden geponeerd als de meest adequate of hoogste verwerkelijking van de mens.[9]

Dergelijke universalia doen zich zo voor als begripsmatige instrumenten om de afzonderlijke omstandigheden van de dingen te begrijpen in het licht van hun potenties. Zij zijn historisch en bovenhistorisch; ze conceptualiseren de grondstof waaruit de ervaren wereld bestaat en ze conceptualiseren deze met een oog op de mogelijkheden ervan, in het licht van hun feitelijke begrenzing, onderdrukking en ontkenning. Noch de ervaring noch het oordeel is privé. De filosofische begrippen worden in het bewustzijn van een algemene gesteldheid in een historisch continuüm gevormd en ontwikkeld; ze krijgen een nadere bepaling vanuit een individuele positie binnen een bepaalde samenleving. De grondstof van het denken is historische grondstof — het doet er niet toe, hoe abstract, algemeen of zuiver het wordt in de filosofische of wetenschappelijke theorie. Het abstract-universele en tegelijkertijd historische karakter van deze ‘eeuwige denkobjecten’ wordt in Whiteheads *Science and the Modern World* erkend en helder geformuleerd:[10] ‘Eeuwige objecten zijn ... krachtens hun wezen abstract. Met “abstract” bedoel ik dat wat een eeuwig object op zichzelf is — dat is te zeggen, zijn wezen — begrepen kan worden zonder verwijzing naar een of andere bijzondere ervaring. Abstract zijn betekent het bijzonder voorval van het feitelijk gebeuren overstijgen. Maar een feitelijk voorval overstijgen betekent niet er van losgehaakt worden. Integendeel, ik beweer dat ieder eeuwig object zijn eigen aangepaste band heeft met ieder voorval van die aard, wat ik zijn wijze van ingressie in dit voorval noem.’ ‘Zodoende is de metafysische status van een eeuwig object die van een mogelijkheid voor een feitelijk zijn. Ieder feitelijk voorval wordt wat betreft zijn aard hierdoor gedefinieerd, nl. hoe deze mogelijkheden geactualiseerd worden voor dit voorval. In de begripsmatige synthesen

dringen elementen van de ervaring, projectie en anticipatie van werkelijke mogelijkheden binnen — in fatsoenlijke vorm als hypothesen, in onfatsoenlijke als ‘metafysica’. Ze zijn in meerdere of mindere mate niet-realistisch, omdat ze verder reiken dan de gevestigde gedragswereld en vanuit het oogpunt van orde en exactheid kunnen ze zelfs ongewenst zijn. Zeker, in de filosofische analyse,

‘kan men weinig werkelijke vooruitgang verwachten van een zodanige uitbreiding van onze wereld, dat zij zogenaamde mogelijke entiteiten insluit.’[11]

Maar het hangt er geheel van af, hoe Ockhams ‘scheermes’ wordt gehanteerd, d.w.z. welke mogelijkheden afgesneden zullen worden. De mogelijkheid tot een geheel andere maatschappelijke organisatie van het leven heeft niets gemeen met de ‘mogelijkheid’, dat er morgen in alle deuren een man met een groene hoed zal opduiken, maar als ze allemaal met dezelfde logica worden behandeld, dan kan dit leiden tot het diffameren van ongewenste mogelijkheden. Wanneer Quine kritiek levert op het invoeren van mogelijke entiteiten, schrijft hij dat zo’n

‘overbevolkte wereld in veel opzichten onaantrekkelijk is. Zij beledigt het esthetisch gevoel van diegenen onder ons die zich tot woeste landschappen voelen aangetrokken, maar dat is nog niet het ergste. Een [dergelijke] vergaarbak van het mogelijke zijn kweekplaatsen van ordeverstorende elementen.’[12]

De huidige filosofie heeft zelden een meer authentieke formulering gevonden voor het conflict tussen haar bedoeling en haar functie. Het taalsyndroom ‘aantrekkelijkheid’, ‘esthetisch gevoel’ en ‘woest landschap’ roept de sfeer op van Nietzsches bevrijdend denken, door op Wet en Orde in te hakken, terwijl de ‘kweekplaatsen voor

ordeverstorende elementen’ behoort bij de taal, die wordt gesproken door de gezagdragers van Verhoor en Informatie. Wat zich als onaantrekkelijk en ordeverstorend voordoet vanuit het logische standpunt, kan zeer goed de aantrekkelijke elementen van een andere orde bevatten en zo een wezenlijk deel uitmaken van het materiaal, waaruit filosofische begrippen worden opgebouwd. Noch het meest verfijnde esthetisch gevoel noch het meest exacte filosofische begrip is immuun voor de geschiedenis. Ordeverstorende elementen dringen door tot in de meest zuivere denkobjecten. Ook deze zijn losgeweekt van een maatschappelijke ondergrond en de inhouden van waaruit zij abstraheren, geven de richting van de abstractie aan.

Zo wordt het spookbeeld van het ‘*historicisme*’ opgeroepen. Als het denken uitgaat van historische omstandigheden die in de abstrahering blijven doorwerken, is er dan wel een objectieve basis waarop een onderscheid gemaakt kan worden tussen de verschillende mogelijkheden, die door het denken ontworpen zijn — een onderscheid tussen de onderling verschillende en elkaar bestrijdende wijzen van begripsmatige transcendentie? Bovendien kan dit probleem niet bediscussieerd worden, als men alleen maar naar verschillende *filosofische* ontwerpen verwijst.[13] in zoverre het filosofisch ontwerp *ideologisch* is, maakt het deel uit van een *historisch* ontwerp — d.w.z. het behoort tot een bepaalde fase en trap in de maatschappelijke ontwikkeling en de kritische filosofische begrippen verwijzen (hoe indirect dan ook!) naar alternatieve mogelijkheden van deze ontwikkeling.

Het zoeken naar criteria die men kan gebruiken om de verschillende filosofische ontwerpen te beoordelen, leidt op deze wijze tot het zoeken naar criteria die men kan gebruiken om de verschillende historische ontwerpen en alternatieven te beoordelen, de verschillende feitelijke en

mogelijke wijzen om mens en natuur te begrijpen en te veranderen. Ik zal u slechts een paar stellingen voorleggen waaruit blijkt, dat het interne historische karakter der filosofische begrippen niet een objectieve geldigheid uitsluit, maar integendeel de grondslag voor de objectieve geldigheid ervan aangeeft.

Als de filosoof spreekt en denkt voor zichzelf, spreekt en denkt hij vanuit een bepaalde plaats in zijn samenleving en hij doet dat met het materiaal, dat door deze samenleving wordt overgeleverd en benut. Maar terwijl hij dit doet, spreekt en denkt hij in een gemeenschappelijke wereld van feiten en mogelijkheden. Door de verscheidene individuele prikkels en lagen van de ervaring heen, door de verschillende ‘ontwerpen’ heen die de denkwijzen leiden van het gedoe van het alledaagse leven tot aan wetenschap en filosofie, blijft er een wisselwerking tussen een collectief subject en een gemeenschappelijke wereld bestaan en constitueert de objectieve geldigheid van de universalia. Deze is objectief:

1) dankzij de materie (grondstof), die staat tegenover het kennend en begrijpend subject. Het vormen van begrippen blijft bepaald door de structuur van de materie die niet in subjectiviteit op te lossen is (zelfs al is die structuur geheel mathematisch-logisch). Geldig kan geen enkel begrip zijn, dat zijn object definieert met eigenschappen en functies die niet bij het object thuishoren (bv. het individu kan niet gedefinieerd worden als in staat zijnde identiek te worden met een ander individu; de mens als in staat zijnde eeuwig jong te blijven). De materie stelt zich echter in een historische wereld tegenover het subject en de objectiviteit verschijnt tegen een open historische horizon; ze is veranderlijk.

2) dankzij de structuur van de bepaalde samenleving waarin de ontwikkeling van de begrippen plaats grijpt. Deze structuur is gemeenschappelijk aan alle subjecten in de betrokken wereld. Zij leven onder dezelfde natuurlijke omstandigheden, hetzelfde productiebeleid, dezelfde wijze waarop de maatschappelijke rijkdom wordt geëxploiteerd, dezelfde erfenis van het verleden en dezelfde reeks moeilijkheden. Alle verschillen en conflicten tussen klassen, groepen en individuen openbaren zich binnen dit gemeenschappelijk kader.

De objecten van denken en waarneming, zoals ze aan de individuen verschijnen vóór elke ‘subjectieve’ interpretatie, hebben zekere primaire hoedanigheden gemeenschappelijk, die behoren tot de volgende twee werkelijkheidslagen: 1) tot de fysische (natuurlijke) structuur van de materie en 2) tot de vorm welke de materie heeft aangenomen in de collectieve historische praxis die haar (de materie) tot objecten *voor een subject* heeft gemaakt. De twee lagen of aspecten van de objectiviteit (fysisch en historisch) staan zódanig tot elkaar in betrekking, dat ze niet van elkaar losgemaakt kunnen worden; het historisch aspect kan nooit zo volledig geëlimineerd worden, dat alleen de ‘absolute’ fysische laag overblijft.

Ik heb bv. geprobeerd aan te tonen dat in de technologische werkelijkheid de objectwereld (met inbegrip van de subjecten) ervaren wordt als een wereld van *instrumentaliteiten*. De technologische context bepaalt bij voorbaat de vorm waarin de objecten ten tonele verschijnen. Zij verschijnen aan de wetenschapsman *a priori* als waardevrije elementen of relationele complexen, die open staan voor een organisatie in een doeltreffend mathematisch-logisch systeem; en zij verschijnen aan het gezond verstand als de grondstof voor arbeid of vrije tijd, productie of consumptie. De objectwereld is zodoende de

wereld van een bepaald historisch ontwerp en is buiten het historisch ontwerp, dat de materie organiseert, om nooit toegankelijk; de organisatie van de materie is tezelfdertijd een theoretische en een praktische onderneming.

Ik heb de term ‘ontwerp’ zo vaak gebruikt, omdat ik het idee heb dat dit het duidelijkst het speciale karakter van de historische praxis naar voren haalt. Het is het gevolg van een geleide keuze, een gebruikmaken van een der vele wijzen om de werkelijkheid te omvatten, te organiseren en om te vormen. De beginkeuze bepaalt de serie mogelijkheden die bij deze benaderingswijze open liggen en sluit bij voorbaat alternatieve mogelijkheden, hiermee onverenigbaar, uit.

Ik zal nu enige criteria voor de waarheidswaarde van de verschillende historische ontwerpen aangeven. Deze criteria moeten verwijzen naar de manier waarop een historisch ontwerp gegeven mogelijkheden verwerkelijkt — geen formele mogelijkheden, maar die welke de menselijke bestaanswijzen inhouden. Een dergelijke verwerkelijking heeft in feite in iedere historische situatie plaats. Iedere gevestigde samenleving *is* zo’n verwerkelijking; bovendien helt zij er toe over, de redelijkheid van *mogelijke* ontwerpen bij voorbaat te beoordelen en ze binnen haar eigen kader te houden. Tegelijkertijd wordt iedere gevestigde samenleving geconfronteerd met de feitelijkheid of de mogelijkheid van een kwalitatief verschillende historische praxis, die het bestaande institutionele kader zou kunnen vernietigen. De gevestigde samenleving heeft haar waarheidswaarde als historisch ontwerp reeds bewezen. Zij is erin geslaagd de strijd van de mens tegen mens en natuur te organiseren; ze reproduceert en beschermt (min of meer adequaat) het menselijk bestaan (altijd wel met uitzondering van het bestaan van diegenen die de officiële uitgestotenen, vijanden en/of vreemdelingen en andere slachtoffers van

het systeem zijn). Maar tegenover dit ontwerp in volle verwerkelijking komen andere ontwerpen bovendrijven en daartussen zijn er, die de gevestigde orde in zijn geheel zouden wijzigen. Verwijzend naar zo'n transcendent ontwerp kan ik het beste de criteria voor de objectieve historische waarheid formuleren als de criteria van de rationaliteit ervan:

1) Het transcendente ontwerp moet in overeenstemming zijn met de werkelijke mogelijkheden, die op het bereikte niveau van de materiële en intellectuele cultuur open staan.

2) Het transcendente ontwerp moet om de gevestigde totaliteit als leugen aan de kaak te stellen, zijn eigen *hogere* rationaliteit bewijzen in drievoudige zin:

a) het moet het uitzicht bieden, dat de productieve verworvenheden van de beschaving constant blijven of nog groter worden;

b) het moet de gevestigde totaliteit in zijn wezensstructuur, fundamentele tendensen en betrekkingen omschrijven;

c) de verwerkelijking hiervan moet een grotere kans bieden op de pacificatie van het bestaan, binnen het kader van de instituties die een grotere kans bieden op de vrije ontplooiing van de menselijke behoeften en vermogens. Het is duidelijk dat dit begrip rationaliteit, vooral in de laatste uitspraak, een waardeoordeel insluit en ik herhaal wat ik reeds gezegd heb: ik geloof dat juist het begrip Rede in dit waardeoordeel gegrond is en dat het begrip waarheid niet gescheiden kan worden van de waarde Rede.

'Pacificatie', 'vrije ontplooiing van de menselijke behoeften en vermogens' — deze begrippen kunnen empirisch omschreven worden in de zin van de beschikbare intellectuele en materiële hulpbronnen en mogelijkheden en

een systematische benutting daarvan tot verlichting van de strijd om het bestaan. Dit is de objectieve grondslag der historische rationaliteit.

Als het zo is, dat het historisch continuüm zelf de objectieve grond verschaft om de waarheid van de verschillende historische ontwerpen vast te stellen, zijn hiermee dan ook de opeenvolging en grenzen ervan gegeven? Historische waarheid is vergelijkbaar; de rationaliteit van het mogelijke hangt van die van het feitelijke af, de waarheid van het transcenderende ontwerp van dat van het ontwerp in verwerkelijking. De aristotelische wetenschap werd op basis van haar verworvenheden als een leugen aan de kaak gesteld; als het kapitalisme door het communisme als een leugen aan de kaak gesteld zou worden, zou dit op basis van zijn eigen verworvenheden geschieden. De continuïteit wordt bewaard door een breuk: kwantitatieve ontwikkeling wordt kwalitatieve verandering, als ze de structuur zelf van een gevestigd systeem aantast; de gevestigde rationaliteit wordt irrationeel, als in de loop van haar *interne* ontwikkeling de potenties van het systeem zijn instituties boven het hoofd zijn gegroeid. Een dergelijke interne weerlegging behoort tot het historisch karakter van de werkelijkheid en hetzelfde karakter geeft aan de begrippen die deze werkelijkheid begrijpen, hun kritische intentie. Ze herkennen en anticiperen het irrationele in de gevestigde werkelijkheid — ze ontwerpen de historische ontkenning.

Is deze ontkenning een ‘vastgelegd’ iets — d.w.z. is het interne verloop van een historisch ontwerp, als het eenmaal een totaliteit is geworden, noodzakelijkerwijs bij voorbaat bepaald door de structuur van deze totaliteit? Als dit het geval is, dan zou de term ‘ontwerp’ bedrieglijk zijn. Datgene wat een historische mogelijkheid is, zou vroeg of laat werkelijk zijn; en de definitie van vrijheid als begrepen noodzaak zou een repressieve bijbetekenis hebben, die zij

niet heeft. Dit is allemaal misschien niet zo erg belangrijk. Wat wél belangrijk is, is dat een dergelijke historische bepaaldheid (ondanks alle subtiele ethiek en psychologie) de misdaden tegen de mensheid, die de beschaving nog steeds begaat, zou schoonwassen en daarmee het voortzetten hiervan zou vergemakkelijken.

Ik sla de term 'geleide keus' voor om nadruk te leggen op het binnentreden van de vrijheid in de historische noodzaak; de term vat slechts de stelling samen dat de mensen hun eigen geschiedenis maken, maar deze maken onder gegeven omstandigheden. Reeds gegeven zijn 1) de speciale tegenstellingen, die zich binnen een historisch systeem ontwikkelen als uitingen van het conflict tussen het mogelijke en het feitelijke; 2) de materiële en intellectuele hulpbronnen die het betrokken systeem ter beschikking staan; 3) de omvang van de theoretische en praktische vrijheid, die met het systeem verenigbaar is. Deze omstandigheden laten de alternatieve mogelijkheden open om de beschikbare hulpbronnen te ontwikkelen en te benutten, alternatieve mogelijkheden om in het levensonderhoud te voorzien, om de strijd van de mens tegen de natuur te organiseren. Zodoende kan binnen het kader van een gegeven situatie de industrialisatie op verschillende manieren voortgang maken, onder collectieve of particuliere controle en zelfs onder particuliere controle in verschillende richtingen van de vooruitgang en met verschillende doelstellingen. In eerste instantie (maar alleen in eerste instantie!) is de keus het voorrecht van die groepen die de controle over het productieproces bemachtigd hebben. Hun controle ontwerpt de leefwijze voor het geheel en de daaruit voortvloeiende en tot slavernij leidende noodzaak is het gevolg van hun vrijheid. En de mogelijke afschaffing van deze noodzaak hangt af van een nieuw binnentreden van vrijheid — niet van iedere vrijheid,

maar die van de mensen die inzien dat de gegeven noodzaak ondraaglijk pijnlijk en niet-noodzakelijk is.

Als historisch proces sluit het dialectische proces bewustzijn in: de herkenning en het aangrijpen van de bevrijdende mogelijkheden. Daarmee sluit het de vrijheid in. In zoverre het bewustzijn vastgelegd wordt door de eisen en belangen van de gevestigde samenleving, is het ‘onvrij’; in zoverre de gevestigde samenleving irrationeel is, wordt het bewustzijn alleen vrij voor de hogere historische rationaliteit in de strijd *tegen* de gevestigde samenleving. De waarheid en de vrijheid van het negatieve denken vinden hun reden en grondslag in deze strijd. Zo is volgens Marx het proletariaat slechts als revolutionaire kracht de bevrijdende historische kracht; de vastgestelde ontkenning van het kapitalisme heeft plaats *indien* en *wanneer* het proletariaat zich bewust is geworden van zichzelf en van de voorwaarden en processen waaruit zijn samenleving bestaat. Dit bewustzijn is zowel een eerste voorwaarde voor als een element van de ontkennende praxis. Dit ‘indien’ is wezenlijk voor de historische vooruitgang — het is het element van vrijheid (en kans!) dat de mogelijkheden opent tot het overmeesteren van de noodzaak van de gegeven feiten. Zonder dit ‘indien’ valt de geschiedenis terug in het duister van de nog niet getemde natuur.

Reeds eerder zijn we op de ‘vicieuze cirkel’ van vrijheid en bevrijding gestoten; hier verschijnt zij als de dialectiek van de bepaalde ontkenning wederom ten tonele. Transcendentie van de gevestigde condities (van denken en doen) vooronderstelt een transcendentie *binnen* deze condities. Deze negatieve vrijheid — d.w.z. de vrijdom van de onderdrukkende en ideologische macht van de gegeven feiten — is het a priori van de historische dialectiek; ze is het element van keuze en beslissing in en tegenover de historische bepaaldheid. Geen van de gegeven

alternatieven is *op zich* een bepaalde ontkenning, tenzij en totdat het bewust aangegrepen wordt om de macht van ondraaglijke omstandigheden te breken en om de meer rationele, meer logische omstandigheden, door de vorige mogelijk gemaakt, tot stand te brengen. In ieder geval zijn de rationaliteit en de logica, opgeroepen in de stroom van denken en handelen die *van* de gegeven situaties die overstegen moeten worden. De ontkenning gaat van empirische gronden uit; ze is een historisch ontwerp binnen en boven een ontwerp dat reeds op gang is en haar waarheid is een kans, die op deze gronden bepaald moet worden.

De waarheid van een historisch ontwerp wordt echter niet ex post op grond van succes geldig verklaard, d.w.z. op grond van het feit dat ze door de samenleving wordt aanvaard en verwerkelijkt. De galileïsche wetenschap was waar, ook toen ze nog veroordeeld werd; Marx' theorie was reeds waar in de tijd van het Communistisch Manifest; het fascisme blijft onwaar, ook al verbreidt het zich op internationale schaal ('waar' en 'onwaar' dan altijd in de zin van historische rationaliteit, zoals hierboven omschreven werd). In het huidige tijdvak hebben alle historische ontwerpen de neiging gepolariseerd te worden naar de twee elkaar bestrijdende totaliteiten: kapitalisme en communisme, en de uitslag schijnt van twee antagonistische reeksen van factoren af te hangen: 1) de grotere destructieve kracht en 2) de hogere productie zonder vernietiging. M.a.w. de hogere historische waarheid zou tot het systeem behoren, dat de grootste kans op pacificatie biedt.

[1] Zie Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* 17 vv. en passim; J. Wisdom, Metaphysics and Verification, in: *Philosophy and Psycho-Analysis* (Oxford 1953); A. G. N. Flew, inleiding op *Logic and Language* (First Series) (Oxford 1955); D. F. Pears,

Universals in: ibidem (Second Series), (Oxford 1959); J. O. Urmson, *Philosophical Analysis* (Oxford 1956); B. Russell, *My Philosophical Development* (New York 1959) 223 vv.; *Philosophy, Politics and Society* onder redactie van Peter Laslett (Oxford 1956) 22 vv.

[2] 'On croit mourir pour la Classe, on meurt pour les Bens du Parti. On crost mourir pour la Patrie, on meurt pour les Industriels. On croit mourir pour la Liberté des Personnes, on meurt pour la Liberté des dividendes. On crost mourir pour le Prolétariat, on meurt pour sa Bureaucratie. On croit mourir sur l'ordre d'un Etat, on meurt pour l'Argent qui le Vent. On croit mourir pour une netion, on meurt pour les bandits qui la baillonnent. On croit - mais pourquoi croirait-on dans une ombre si épaisse? Croire, mourir? ... quand il s'agit d'apprendre à vivre?' Francois Perroux; *La Coexistence pacifique*, vol. III, 631.

[3] Rilke, Duineser Elegien, *Erste Elegie*.

[4] Stendhal.

[5] Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (New York 1959) 170-171.

[6] Wilhelm von Humboldt, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* 197.

[7] Ibidem 74-75.

[8] Zie pag. 231.

[9] Deze interpretatie die nadruk legt op het normatieve karakter van de universalia, kan in verband gebracht worden met de opvatting van het universele in de Griekse filosofie - nl. het idee dat het meest algemene het hoogste, het eerste bij 'uitnemendheid' en daarom de werkelijke werkelijkheid is: '... algemeenheid is niet een subject maar een predicaat, een predicaat dat juist de eerstheid uitzegt, die opgesloten is in de overtreffende uitnemendheid van vervulling. Algemeenheid is algemeen, juist omdat en slechts in zoverre het op eerstheid 'lijkt'. Het is dus algemeen, niet op de wijze van een logisch universale of soortbegrip, maar op de wijze van een norm die, alleen

omdat hij algemeen bindend is, er in slaagt een veelvormigheid van delen tot een enkel geheel te verenigen. Het is hoogst belangrijk dat men zich er van bewust is, dat de betrekking van dit geheel tot zijn delen *niet* mechanisch is (het geheel = som van zijn delen), maar immanent teleologisch (het geheel = onderscheiden van de som van zijn delen). Bovendien is deze immanent teleologische zienswijze van de totaliteit als functioneel zonder doelgerichtheid, ondanks al zijn relevantie tot het verschijnsel leven, niet exclusief of zelfs primair een categorie van het organische. Ze heeft daarentegen haar wortels in de immanente, intrinsieke functionaliteit van de uitnemendheid als zodanig, die een veelheid tot eenheid brengt, juist door haar te ‘aristocratiseren’, daar uitnemendheid en eenheid precies de voorwaarden van de volle werkelijkheid van het veelvoudige zijn juist als veelvoudige werkelijkheid.’ Harold A. T. Reiche, *General Because First: A Presocratic Motive In Aristotle’s Theology* (Cambridge 1961) 105 vv.
[10] (New York 1926) 228 vv.
[11] W.V.0. Quine, *From a Logical Point of View* 4.
[12] Ibidem.
[13] Zie voor dit gebruik van de term ‘ontwerp’ de inleiding.

Herbert Marcuse
De eendimensionale mens
Hoofdstuk 9

IX. De ramp van de bevrijding

Het positieve denken en de daarbij behorende neopositivistische filosofie gaan tegen de historische inhoud van de rationaliteit in. Deze inhoud is nooit een factor of betekenis van buiten af, die al dan niet in de analyse opgenomen kan worden; hij treedt binnen in het begripsmatige denken als een constituerende factor en bepaalt de geldigheid van zijn begrippen. In zoverre de gevestigde samenleving irrationeel is, voert de analyse vanuit de historische rationaliteit het negatieve element in het begrip binnen: kritiek, tegenspraak en transcendentie.

Dit element kan niet opgenomen worden in het positieve. Het wijzigt het begrip in zijn geheel, in zijn intentie en geldigheid. Daarom worden de negatieve kenmerken (overproductie, werkloosheid, onzekerheid, verspilling, onderdrukking) niet begrepen in de analyse van een economie, al dan niet kapitalistisch, die als een 'onafhankelijke' macht over en boven de individuen werkzaam is, zolang zij alleen maar worden gezien als min of meer onvermijdelijke nevenproducten, als 'de andere kant' van de medaille van groei en vooruitgang.

Natuurlijk kan een totalitair bestuur gunstig zijn voor een doeltreffende exploitatie van de hulpbronnen; het nucleaire-militaire apparaat kan door een enorme koopkracht duizenden werk verschaffen; zware arbeid en maagzweren kunnen het nevenproduct zijn van het verwerven van rijkdom en het dragen van verantwoordelijkheden; dodelijke

blunders en misdaden, door de leiders begaan, behoren gewoon bij de manier van leven. Men wil best economische en politieke waanzin toegeven — en men slikt dat. Maar dit soort kennis hebben van ‘de andere kant’ is part en deel van de versterking van de gang van zaken, van de geweldige versmelting van de tegenstellingen, die een kwalitatieve verandering tegenhoudt, omdat ze behoort tot een volmaakt hopeloos of volmaakt geconditioneerd bestaan, dat zich thuis voelt in een wereld waar zelfs het onredelijke Rede is. De tolerantie van de positieve gedachtegang is een afgedwongen tolerantie — niet afgedwongen door een of andere terroristische organisatie, maar door de overweldigende anonieme macht en efficiëntie van de technologische samenleving. Als zodanig werkt zij door in het algemeen bewustzijn — en in het bewustzijn van de criticus. Dat het negatieve door het positieve wordt opgezogen, vindt bevestiging in de dagelijkse ervaring, die het onderscheid tussen redelijke schijn en onredelijke werkelijkheid verdoezelt. Hier volgen een paar banale voorbeelden van deze harmonisering:

1) Ik rij in een nieuwe auto. Ik laat zijn mooie lijn, glans, kracht, het gemak ervan op mij inwerken - maar dan word ik mij ervan bewust dat hij in betrekkelijk korte tijd mankementen zal gaan vertonen en gerepareerd zal moeten worden; dat de mooie lijn en glans goedkoop, de kracht nutteloos, de lengte idioot is; en dat ik geen parkeerplaats zal kunnen vinden. Ik begin mijn wagen te zien als een product van een van de grote drie automobielfabrieken. Deze bepalen hoe mijn wagen eruit ziet en geven hem zowel zijn mooie lijn als zijn goedkoop zijn, zijn kracht zowel als zijn gebreken, zijn doelmatigheid zowel als zijn veroudering. Ik voel me eigenlijk genomen. Ik heb het gevoel dat de auto niet is wat hij zijn kon, dat er betere wagens voor minder geld gemaakt zouden kunnen worden. Maar die andere kerel moet ook leven. De lonen en belastingen zijn te hoog; een

grote omzet is nodig; we hebben het zoveel beter dan vroeger. De spanning tussen schijn en werkelijkheid smelt weg en zij vloeien samen tot een vrij aangenaam gevoel.

2) Ik maak een wandeling in het vrije veld. Alles is zoals het zijn moet: de natuur in volle pracht. Vogeltjes, een zonnetje, gras onder mijn voeten, door de bomen een uitzicht op de bergen, niemand om me heen, geen radio's, geen benzinestank. Dan maakt het pad een bocht en eindigt op de grote weg. Ik sta weer tussen de reclameborden, benzinestations, motels en cafés. Ik wandelde in een Nationaal Park en weet nu, dat dat geen werkelijkheid was. Het was een 'reservaat', iets dat beschermd wordt als een uitstervend ras. Als de regering er niet was, zouden de reclameborden, de patatfrietkramen en de motels al lang dat stuk natuur overstroomd hebben. Ik ben de regering dankbaar; we hebben het zoveel beter dan vroeger...

3) De ondergrondse tijdens het spitsuur 's avonds. Vermoeide gezichten en ledematen, haat en woede: dát is wat mij van de mensen opvalt. Ik heb het gevoel dat ieder moment iemand een mes zou kunnen trekken - zo maar. Zij lezen, of liever gezegd zij zijn ondergedompeld in hun krant of tijdschrift of pocketboek. En toch kunnen een paar uur later dezelfde mensen (na gebruik van water, Odorex en tandpasta, in schone kleren) gelukkig en teder zijn, echt glimlachen en vergeten (of zich herinneren). Maar de meesten onder hen gaan hoogstwaarschijnlijk thuis een of ander afschuwelijk bij-elkaar-zijn of eenzaamheid tegemoet.

Deze voorbeelden kunnen een beeld geven van de gelukkige vereniging van het positieve met het negatieve: de *objectieve* ambiguïteit die er aan de ervaringsgegevens hangt. Het is een objectieve ambiguïteit, want de verschuiving in mijn gevoelens en gedachten beantwoordt aan de manier waarop de ervaren feiten in werkelijkheid met

elkaar in verband staan. Maar wordt deze onderlinge betrekking ingezien, dan stort het harmoniserende bewustzijn inéén en valt het onechte realisme ervan in duigen. Het kritisch denken streeft ernaar, het irrationele karakter van de gevestigde rationaliteit (dat steeds meer opvalt) te bepalen en de tendensen die deze rationaliteit er toe brengen zijn eigen omvorming te bewerkstelligen, te omlijnen. ‘Zijn eigen’, want als historische totaliteit heeft het krachten en mogelijkheden tot ontwikkeling gebracht, die zelf ontwerpen buiten de gevestigde totaliteit worden. Het zijn de mogelijkheden van de hoogtechnologische rationaliteit en als zodanig gaan zij het geheel der samenleving aan. De technologische omvorming is tegelijkertijd een politieke omvorming, maar de politieke verandering zou slechts in zoverre kwalitatieve sociale verandering worden als zij de richting van de technische vooruitgang zou wijzigen — d.w.z. een nieuwe technologie zou ontwikkelen. Want de gevestigde technologie is een instrument van destructieve politiek geworden.

Een dergelijke kwalitatieve verandering zou een overgang naar een hogere beschavingsfase betekenen, als de techniek gericht en gebruikt zou worden voor de pacificatie van de strijd om het bestaan. Om de verontrustende implicaties van deze bewering aan te geven, wil ik erop wijzen dat een dergelijke nieuwe richting van de technische vooruitgang een ramp zou zijn voor de gevestigde richting; het zou niet alleen maar een kwantitatieve evolutie van de gangbare (wetenschappelijke en technologische) rationaliteit betekenen, maar veeleer de catastrofale omvorming ervan, het verschijnen van een nieuwe opvatting van Rede, theoretisch en praktisch.

De nieuwe opvatting van Rede wordt in Whiteheads stelling uitgewerkt: ‘De functie van de Rede is de levenskunst te bevorderen’.[1] Gezien dit doel is de Rede het ‘richten van

de aanval op het milieu’ die voortkomt uit de ‘drievoudige drang: 1) tot leven, 2) tot goed leven, 3) tot beter leven’.[2] Whiteheads proposities schijnen de feitelijke ontwikkeling van de Rede te beschrijven zowel als het falen ervan. Of liever gezegd, ze schijnen te suggereren dat de Rede nog steeds niet ontdekt, herkend en verwerkelijkt is, want tot nu toe heeft de historische functie van de Rede er eveneens in gelegen, de drang tot leven, tot goed leven en tot beter leven te onderdrukken en zelfs in de kiem te smoren — of de bevrediging van deze drang uit te stellen en er een belachelijk hoge prijs aan te verbinden.

In Whiteheads definitie van de functie van de Rede brengt de term ‘kunst’ het element van de vastgelegde ontkenning aan. In de toepassing van de Rede op de samenleving is tot nu toe de Rede de tegenpool van de kunst geweest, terwijl de kunst bedeeld werd met het privilege, nogal irrationeel te zijn — niet onderworpen aan de wetenschappelijke, technologische en operationele Rede. De rationaliteit van de overheersing heeft de Rede van de wetenschap gescheiden van de Rede van de kunst ofwel ze heeft de Rede van de kunst vervalst door de kunst in de wereld van overheersing in te passen. Het ging hier om een scheiding, want van meet af aan heeft de wetenschap de esthetische Rede in zich gedragen, het vrije spel en zelfs de dwaasheid van de verbeelding, de fantasie van de omvorming; de wetenschap gaf zich aan de rationalisatie van de mogelijkheden over. Dit vrije spel bleef echter de band behouden met de heersende onvrijheid, waarin het was ontstaan en vanwaar het abstractie maakte; de mogelijkheden waarmee de wetenschap speelde, waren eveneens die van de bevrijding — van een hogere waarheid.

Hierin bestaat de oorspronkelijke band (binnen de wereld van overheersing en schaarste) tussen wetenschap, kunst en filosofie. Het bestaat hieruit, dat men zich bewust is van

de discrepantie tussen het werkelijke en het mogelijke, tussen de verschijnende en de authentieke waarheid en dat men trachtte deze discrepantie te begrijpen en te overmeesteren. Een van de eerste vormen waarin deze discrepantie werd uitgedrukt, was het onderscheid tussen goden en mensen, eindigheid en oneindigheid, verandering en bestendigheid.[3] Er bleef iets van deze mythologische onderlinge betrekking tussen het werkelijke en het mogelijke leven in het wetenschappelijk denken en het bleef op een meer redelijke en ware werkelijkheid gericht. De wiskunde werd in dezelfde betekenis werkelijk en 'goed' bevonden als Plato's metafysische ideeën. Waaraan lag het dan, dat de ontwikkeling van de eerstgenoemde *wetenschap* werd, terwijl die van de laatste metafysica bleef?

Het meest voor de hand liggende antwoord is, dat de *wetenschappelijke* abstracties in hoge mate hun intrede deden in en hun waarheid bewezen bij de feitelijke overmeestering en omvorming van de natuur, terwijl de *filosofische* abstracties dit niet deden — en ook niet konden doen. Want de overmeestering en omvorming van de natuur greep plaats binnen een wet en orde van leven, dat door de filosofie werd overstegen, door het ondergeschikt te maken aan het 'goede leven' van een andere wet en een andere orde. En deze andere orde die een hoge graad van vrij-zijn van zware arbeid, onwetendheid en armoede vooronderstelde, was *onwerkelijk*, zowel in de beginperiode van het filosofisch denken als tijdens zijn gehele ontwikkeling, terwijl het wetenschappelijk denken toepasbaar bleef op een steeds machtiger en universelere *werkelijkheid*. De uiteindelijk filosofische begrippen bleven inderdaad metafysisch; in de zin van de gevestigde wereld van woord en daad werden zij niet getoetst en konden zij niet getoetst worden. Maar als de situatie zó ligt, dan is de kwestie van de metafysica en in het bijzonder van de

zinvolheid en waarheid van de metafysica proposities, een historische kwestie. D.w.z. het zijn eerder historische dan zuiver epistemologische voorwaarden die de waarheid, de cognitieve waarde van die proposities bepalen. Zoals alle proposities die aanspraak maken op waarheid, moeten zij getoetst kunnen worden; ze moeten binnen de wereld van mogelijke ervaring blijven. Deze wereld valt nooit samen met de gevestigde wereld, maar strekt zich uit tot de grenzen van de wereld die geschapen kan worden door de gevestigde wereld om te vormen, met de hulpmiddelen die deze laatste heeft verschaft of achtergehouden. De reikwijdte van de toetsbaarheid in deze zin wordt in de loop der geschiedenis groter. Zo worden de beschouwingen over het goede leven, de goede samenleving, blijvende vrede steeds realistischer van inhoud; op technologische gronden neigt het metafysische ertoe, fysisch te worden.

Als bovendien de waarheid van de metafysische proposities door hun historische inhoud bepaald wordt (d.w.z. door de mate waarin zij historische mogelijkheden omschrijven), dan is de relatie tussen de metafysica en de wetenschap strikt historisch. Minstens in onze eigen cultuur wordt dat deel van Saint-Simons ‘Wet van de Drie Stadia’, dat zegt dat de metafysische beschavingsfase *voorafgaat* aan de wetenschappelijke fase, nog steeds als vanzelfsprekend aangenomen. Maar heeft deze volgorde het laatste woord? Of bezit de wetenschappelijke omvorming van de wereld haar eigen metafysische transcendentie?

In het ontwikkelde stadium van de industriële beschaving schijnt de wetenschappelijke rationaliteit, in politieke macht omgezet, de beslissende factor te zijn in de ontplooiing van de historische alternatieven. Dan rijst de vraag: leidt deze macht naar haar eigen ontkenning — d.w.z. naar de bevordering van de ‘levenskunst’? Binnen de gevestigde samenlevingen zou de voortgezette toepassing van de

wetenschappelijke rationaliteit een eindpunt bereikt hebben, wanneer alle sociaal noodzakelijke, maar individuen onderdrukkende arbeid gemechaniseerd zou zijn ('sociaal noodzakelijk' omvat hier alle verrichtingen die doeltreffender door machines gedaan kunnen worden, zelfs als deze verrichtingen meer weelde en verspilling opleveren dan noodzakelijke goederen). Maar dit stadium zou ook het einde en de grens betekenen van de wetenschappelijke rationaliteit in haar gevestigde structuur en richting. Een verdere voortgang zou een *breuk* betekenen, het omslaan van kwantiteit in kwaliteit. Het zou de mogelijkheid tot een wezenlijk nieuwe menselijke werkelijkheid openleggen: een bestaan nl. in vrije tijd op basis van bevredigde levensbehoeften. Onder die omstandigheden zou het wetenschappelijk ontwerp zelf open staan voor doelstellingen, die over het nut heen reiken, en open staan voor de 'levenskunst', boven de noden en verspillingen van de overheersing uit. M.a.w.: dat de technologische werkelijkheid tot voltooiing komt, is niet alleen de eerste voorwaarde, maar eveneens de rationele grondslag om de technologische werkelijkheid te *overstijgen*.

Dit zou betekenen, dat de traditionele betrekking tussen de wetenschap en de metafysica een ommekeer zou ondergaan. De ideeën, die de werkelijkheid omschrijven in andere termen dan die van de exacte of behavioristische wetenschappen, zouden hun metafysisch of gevoelskarakter verliezen als gevolg van de wetenschappelijke omvorming van de wereld; de wetenschappelijke begrippen zouden de mogelijke werkelijkheden van een vrij en gepacificeerd bestaan kunnen ontwerpen en omschrijven. Het uitwerken van zulke begrippen zou meer inhouden dan de evolutie van de huidige wetenschappen. Het zou de wetenschappelijke rationaliteit in haar geheel erbij betrekken, welke tot nu toe gebonden was aan een onvrij bestaan en het zou een nieuwe opvatting over wetenschap, over Rede inhouden. Als

de voltooiing van het technologisch ontwerp een breuk met de gangbare technologische rationaliteit met zich mee brengt, dan hangt de breuk op zijn beurt af van het blijven bestaan van de technische basis zelf. Want juist deze basis heeft de bevrediging van de behoeften en de vermindering van zware arbeid mogelijk gemaakt — zij blijft dan ook de basis van alle vormen van menselijke vrijheid. De kwalitatieve verandering ligt voornamelijk in de reconstructie van deze basis — d.w.z. in een ontwikkeling ervan met het oog op andere doelstellingen.

Ik heb er reeds met nadruk op gewezen, dat dit niet betekent, dat er nieuw leven ingeblazen zou moeten worden aan ‘waarden’, geestelijke of andere, die de wetenschappelijke en technologische omvorming van mens en natuur zouden moeten aanvullen.[4] Integendeel, de historische prestaties van wetenschap en technologie hebben het mogelijk gemaakt, *waarden in technische opgaven te vertalen* — waarden te materialiseren. Waar het dus nu om gaat, is een nieuwe omschrijving van waarden in *technische termen*, als elementen in het technologisch proces. De nieuwe doelstellingen zouden dan als technische doelstellingen een rol spelen in het ontwerp en in de opbouw van de machinerie, en niet alleen bij het gebruik ervan. Bovendien zouden de nieuwe doelstellingen zich zelfs kunnen doen gelden bij het opstellen van wetenschappelijke hypothesen — in de zuivere wetenschappelijke theorie. Uitgaande van de kwantificering van de secundaire hoedanigheden zou de wetenschap over kunnen gaan tot de kwantificatie van de waarden.

Men kan bv. berekenen, met welk minimum aan arbeid en in welke mate de levensbehoeften van alle leden van een samenleving bevredigd zouden kunnen worden — gesteld dat de beschikbare hulpbronnen voor dit doel aangewend werden zonder door andere belangen ingeperkt te worden

en zonder de kapitaalsvermeerdering, die voor de ontwikkeling van de betrokken samenleving noodzakelijk is, een strobreed in de weg te leggen. M.a.w.: de beschikbare speelruimte van het vrij zijn van gebrek kan men kwantificeren. Ofwel: men kan berekenen in hoeverre onder dezelfde voorwaarden de zieken, de invaliden en de bejaarden verzorgd zouden kunnen worden — d.w.z. de mogelijke vermindering van zorgen, de mogelijke bevrijding van angst kan men kwantificeren.

De obstakels die het materialiseren in de weg staan, zijn aanwijsbare politieke obstakels. De industriële beschaving heeft het punt bereikt, waarop met betrekking tot het menselijk verlangen naar een menswaardig bestaan de wetenschappelijke abstrahering van doeloorzaken in termen van de wetenschap zelf verouderd raakt. De wetenschap zelf heeft het mogelijk gemaakt, dat de doeloorzaken tot het eigen terrein van de wetenschap behoren. De samenleving ‘moet door het technische terrein te verheffen en te vergroten de finaliteitsproblemen, die ten onrechte als ethisch en soms als religieus gezien werden, hun eigen plaats teruggeven, als *technische problemen*. Doordat de techniek *haar voltooiing nog niet* heeft bereikt, worden de finaliteitsproblemen op een voetstuk gezet en wordt de mens dienstbaar gemaakt aan doelstellingen die hij zich als absolute grootheden voorstelt.’[5]

Onder dit opzicht worden de ‘neutrale’ wetenschappelijke methode en technologie de wetenschap en technologie van een historische fase die door haar eigen successen achterhaald wordt — die haar vastgelegde ontkenning heeft bereikt.

In plaats dat de vroegere metafysische ideeën omtrent bevrijding worden afgescheiden van de wetenschap en de wetenschappelijke methode en worden overgeleverd aan de

subjectieve voorkeur en een irrationele, transcendentale sanctie, kunnen zij het eigen object van de wetenschap worden. Maar deze ontwikkeling stelt de wetenschap voor de onaangename taak *politiek* te worden — het wetenschappelijk bewustzijn als politiek bewustzijn en wetenschappelijke onderneming als politieke onderneming te zien. Want de omvorming van waarden in behoeften, van doeloorzaken in technische mogelijkheden is een nieuw stadium in het overwinnen van de onderdrukkende, nog niet beheerste krachten in de samenleving zowel als in de natuur. Het is een daad van bevrijding:

‘De mens bevrijdt zich van de situatie, waarin hij dienstbaar is aan de finaliteit van alles, door te leren finaliteit te scheppen, een “gefinaliseerd” geheel te organiseren dat hij beoordeelt en waardeert, om niet passief een feitelijke integratie te hoeven ondergaan.’ ‘De mens overwint de dienstbaarheid door bewust de finaliteit te organiseren ...’[6] Als echter de wetenschap en technologie zich *methodisch* als een politieke onderneming zouden opstellen, zouden zij *over* het stadium *heenreiken* waarin zij vanwege hun neutraliteit aan de politiek *onderworpen* waren en tegen hun intentie in als politieke instrumentaliteiten functioneerden. Want de nieuwe technologische omschrijving en de technische beheersing van de doeloorzaken *bestaan hierin*, dat men hulpbronnen (materieel en intellectueel) schept, uitbouwt en benut, *vrij* van alle *particuliere* belangen die de bevrediging van de menselijke behoeften en de evolutie van de menselijke vermogens in de weg staan. M.a.w., ze is de rationele onderneming van de mens als mens, van het menselijk ras. Zo kan de technologie een historische correctie aanbrengen in de voortijdige identificatie van Rede en Vrijheid, volgens welke de mens vrij kan worden en blijven in de voortgang van een zichzelf-bestendigende productiviteit op basis van onderdrukking. In zoverre de technologie op deze basis tot

ontplooiing is gekomen, kan de correctie nooit het gevolg zijn van technische vooruitgang op zich. Ze vraagt een politieke ommekeer.

De industriële samenleving bezit de hulpmiddelen om het metafysische in het fysische, het innerlijke in het uiterlijke, de geestesavonturen in technologische avonturen om te zetten. De afschuwelijke uitdrukkingen (en realiteiten) als ‘ingenieurs van de ziel’, ‘headshrinkers’,[i] ‘wetenschappelijke bedrijfsvoering’ en ‘de wetenschap van de consumptie’ vatten (in een ellendige vorm) samen hoe het irrationele, het ‘geestelijke’ steeds meer gerationaliseerd wordt — hoe de geestescultuur ontkend wordt. Maar als de technologische rationaliteit ten einde toe doorgevoerd zou worden door ideologie in werkelijkheid te vertalen, zou ze tegelijkertijd de materialistische antithese van deze cultuur transcenderen. Want het proces, waarbij waarden in behoeften vertaald worden, is tweevoudig: 1) materiële bevrediging (de materialisatie van de vrijheid) en 2) vrije ontwikkeling van de behoeften op basis van bevrediging (niet-repressieve sublimatie). In dit proces ondergaat de betrekking tussen de materiële en intellectuele vermogens en behoeften een fundamentele verandering. Het vrije spel van het denken en de verbeelding krijgt een rationele en richtingbepalende functie bij de verwerkelijking van een gepacificeerd bestaan van mens en natuur. En de ideeën omtrent rechtvaardigheid, vrijheid en menselijkheid vinden dan hun waarheid en goed geweten op de enige basis waarop zij ooit waarheid en een goed geweten zouden kunnen bezitten: de bevrediging van de materiële behoeften van de mens, de rationele organisatie van het rijk van de noodzaak.

‘Het gepacificeerde bestaan’. Deze term brengt nogal slecht de bedoeling over, in één grondthema het met taboes omgeven en belachelijk gemaakte *doel* van de technologie,

de verdrongen doeloorzaak achter de wetenschappelijke taak samen te vatten. Als deze doeloorzaak gematerialiseerd zou worden en effectief wordt, dan zou de Logos van de techniek een wereld openen van kwalitatief andere betrekkingen tussen de mensen onderling en tussen de mens en de natuur.

Maar op dit punt aangekomen, moeten we een luid 'caveat!' laten horen — een waarschuwing tegen ieder soort van technologisch fetisjisme. Zo'n fetisjisme is kort geleden voornamelijk bij marxistische critici van de huidige industriële samenleving naar voren gekomen: de ideeën van de toekomstige almacht van de technologische mens, van een 'technologische Eros' enz. De harde waarheidskern in deze ideeën maakt het noodzakelijk, de mystificatie die hierin naar voren komt, met nadruk af te wijzen. De techniek kan als een wereld van instrumentaliteiten de zwakheid zowel als de kracht van de mens vergroten. In het huidige stadium heeft hij misschien minder macht over zijn eigen apparaat dan ooit tevoren.

De mystificatie wordt niet opgeheven, als men de technologische almacht overbrengt van particuliere groepen naar de nieuwe staat en het centrale plan. Altijd blijft de technologie afhankelijk van niet-technologische doelstellingen. Hoe meer de technologische rationaliteit, bevrijd van haar uitbuitingskenmerken, de sociale productie bepaalt, des te meer zal zij afhankelijk worden van het politieke beleid — van de gezamenlijke poging een gepacificeerd bestaan te veroveren, met doeleinden die de vrije individuen zich zelf kunnen stellen.

'Pacificatie van het bestaan' suggereert niet een opeenhoping van macht, maar eerder het tegendeel. Vrede en macht, vrijheid en macht, Eros en macht zouden best wel eens tegenstellingen kunnen zijn! Ik zal nu proberen aan te

tonen, dat de reconstructie van de materiële basis van de samenleving, met het oog op pacificatie, wel eens zowel kwalitatief als kwantitatief een machtsvermindering zou kunnen meebrengen, om voor de ontplooiing van de productiviteit onder zelfvastgestelde drijfveren tijd en ruimte te scheppen. Het idee van zo’n machtsommekeer is een belangrijk motief in de dialectische theorie.

In zoverre het doel van pacificatie de Logos van de techniek bepaalt, wijzigt het de betrekking tussen de technologie en haar voornaamste object, de natuur. Een pacificatie vooronderstelt beheersing van de natuur, die het object, gesteld tegenover het subject in ontwikkeling, is en blijft. Maar er zijn twee soorten beheersing: een repressieve en een bevrijdende. Bij deze laatste worden tevens ellende, geweld en wreedheid gereduceerd. Zowel in de natuur als in de geschiedenis kan men de strijd om het bestaan herkennen aan schaarste, lijden en gebrek. Dit zijn kenmerken van blinde materie, van het gebied van de onmiddellijkheid waarin het leven passief het bestaan ondergaat. Dit gebied wordt geleidelijk bemiddeld in de loop van de historische omvorming der natuur; het wordt een deel van de menselijke wereld en in zoverre zijn de eigenschappen van de natuur historische eigenschappen. In het beschavingsproces houdt de natuur op louter natuur te zijn, naarmate de strijd van de blinde machten begrepen en beheerst wordt in het licht van de vrijheid.[7]

Geschiedenis is de ontkenning van de natuur. Wat louter natuurlijk is, wordt door de macht van de Rede overwonnen en herschapen. Het metafysische idee dat de natuur in de geschiedenis tot zichzelf komt, verwijst naar de niet-doorbroken grenzen van de Rede. Het beschouwt ze als historische grenzen — als een taak die nog vervuld moet worden, of liever gezegd waaraan nog begonnen moet worden. Als de natuur op zich een rationeel, legitiem

voorwerp van de wetenschap is, dan is ze het legitieme voorwerp niet alleen van de Rede als macht maar ook van de Rede als vrijheid, niet alleen van overheersing maar ook van bevrijding. Zodra de mens als ‘animal rationale’ optreedt — in staat de natuur om te vormen in overeenstemming met de vermogens van de geest en de mogelijkheden van de materie — krijgt het louter natuurlijke, evenals het subrationele, een negatieve status. Het wordt een gebied, waar de Rede vat op moet krijgen en dat zij moet ordenen. En in zoverre de Rede erin slaagt de materie aan redelijke normen en eisen te onderwerpen, schijnt al het subrationele bestaan gebrek en ontbering te zijn, het wordt de historische taak dit te verminderen. Lijden, geweld en vernietiging zijn categorieën zowel in de natuurlijke als in de menselijke werkelijkheid, categorieën van een hulpeloze en harteloze wereld. Het afschuwelijke idee dat het subrationele leven van de natuur gedoemd is voor eeuwig zo’n wereld te zijn, is noch een filosofisch noch een wetenschappelijk idee; het werd door een andere autoriteit verkondigd:

‘Toen de Vereniging voor Dierenbescherming de paus om zijn steun vroeg, weigerde hij deze, op basis van het feit dat menselijke wezens geen verplichtingen hebben tegenover beneden hen staande dieren en dat dierenmishandeling geen zonde is, en wel, omdat de dieren geen ziel hebben.’[8]

Het materialisme, dat niet aangetast is door zo’n ideologisch misbruik maken van de ziel, heeft een meer universele en realistische opvatting van ‘heil’. Het aanvaardt de werkelijkheid van de hel slechts op één bepaalde plaats: hier op aarde, en het stelt dat deze hel door de mens (en door de natuur) werd geschapen. Een gedeelte van deze hel wordt gevormd door de dierenmishandeling — het werk van

een menselijke samenleving, waarvan de rationaliteit nog steeds het irrationele is.

Alle vreugde en alle geluk vloeien voort uit het vermogen de natuur te overstijgen — een transcendentie waarbij de beheersing van de natuur zelf ondergeschikt is aan de bevrijding en pacificatie van het bestaan. Alle rust, alle zaligheid is het gevolg van een bewuste *bemiddeling*, van autonomie en tegenspraak. Het ophemelen van het natuurlijke maakt deel uit van de ideologie, waardoor een onnatuurlijke samenleving in haar strijd tegen de bevrijding wordt beschermd. Een treffend voorbeeld is hoe de geboortebeperking in een kwaad daglicht wordt gesteld. In sommige achtergebleven gebieden in de wereld is het ook ‘natuurlijk’, dat de zwarte rassen inferieur zijn aan het blanke ras, en dat voor de honden helemaal geen ruimte meer is en dat er ‘business’ moet zijn. Het is ook natuurlijk, dat grote vissen het kleine grut opslokken — hoewel het kleine grut dat helemaal niet natuurlijk hoeft te vinden. De beschaving verschaft de middelen om de natuur te bevrijden van haar eigen wreedheid, haar eigen ontoereikendheid, haar eigen blindheid, dankzij de cognitieve en omvormende kracht van de Rede. En de Rede kan deze functie alleen maar vervullen als een posttechnologische rationaliteit waarin de techniek zelf het instrument van pacificatie, het orgaan van de ‘levenskunst’ is. Dan komt de functie van de rede samen te vallen met de functie van de *kunst*. De Griekse voorstelling van de verwantschap tussen kunst en techniek kan als inleidend voorbeeld dienen. De kunstenaar heeft de ideeën die, als doeloorzaken, bij de constructie van bepaalde dingen tot richtsnoer dienen — juist zoals een ingenieur de ideeën heeft die als doeloorzaken bij de constructie van een machine tot richtsnoer dienen. Het idee bv. van een onderkomen voor menselijke wezens bepaalt de bouw van een huis door een architect; het idee van een volledige

atoomontploffing bepaalt de bouw van het apparaat dat dit doel moet bereiken. De nadruk op de wezenlijke betrekking tussen kunst en techniek werpt licht op de specifieke *rationaliteit* van de kunst.

Evenals de technologie schept de kunst een andere wereld van denken en handelen tegenover en binnen de bestaande wereld. Maar in tegenstelling tot de technische wereld is de artistieke wereld er een van illusie, schijn. Deze schijn lijkt echter op een werkelijkheid die bestaat als de bedreiging en belofte van de gevestigde werkelijkheid.[9] Onder verscheidene vormen van vermomming en stilzwijgen wordt de artistieke wereld door de beelden van een leven zonder angst geordend — in vermomming en stilzwijgen, omdat de kunst niet bij machte is dit leven te verwezenlijken en zelfs niet bij machte is het voldoende uit te beelden. Toch legt de machteloze, illusoire waarheid van de kunst getuigenis af (hoewel ze nog nooit zó weinig macht en zó veel illusies bezat als heden ten dage, nu ze een alomtegenwoordig bestanddeel uitmaakt van de georganiseerde samenleving), dat haar beelden geldig zijn. Hoe meer uitgesproken irrationeel de samenleving wordt, des te groter wordt de rationaliteit van de artistieke wereld.

De technologische beschaving schept een specifieke betrekking tussen kunst en techniek. Hierboven sprak ik reeds over de ommekeer van de ‘Wet der Drie Stadia’ en over een ‘herwaardering’ van de metafysica *op basis* van de wetenschappelijke en technologische omvorming van de wereld. Hetzelfde idee kan nu uitgebreid worden tot de betrekking tussen wetenschaptechnologie en kunst. De rationaliteit van de kunst, haar vermogen een bestaan te ‘ontwerpen’, nog niet verwezenlijkte mogelijkheden te omschrijven zou men dan kunnen zien als *geldig gemaakt door en functionerend in de wetenschappelijk-technologische omvorming van de wereld*. Niet meer het

dienstmeisje van het gevestigde apparaat dat de ‘business’ en de ellende ervan moet mooipraten, zou de kunst een techniek worden om deze ‘business’ en ellende te vernietigen.

De technologische rationaliteit van de kunst schijnt gekenmerkt te worden door een esthetische ‘reductie’:

‘De kunst weet het apparaat dat de uiterlijke verschijning voor haar zelfhandhaving nodig heeft, tot de grenzen te reduceren ..., waarbinnen het uiterlijke de manifestatie van de geestelijke vrijheid kan worden.’[10]

Volgens Hegel reduceert de kunst de onmiddellijke contingentie waarin een object (of een geheel van objecten) bestaat, tot een staat waarin het object de vorm en hoedanigheid van de vrijheid aanneemt. Zo’n omvorming betekent een reductie omdat de toevallige situatie lijdt onder eisen die van buitenaf komen en die de vrije verwerkelijking ervan in de weg staan. Deze eisen vormen een ‘apparaat’ in zoverre zij niet louter natuurlijk zijn, maar veeleer onderworpen aan vrije, rationele verandering en ontwikkeling. Zo doet de artistieke omvorming het natuurlijk object geweld aan, maar het slachtoffer is zelf onderdrukkend; zó gezien betekent de esthetische omvorming bevrijding.

De esthetische reductie duikt op in de technologische omvorming van de natuur waar en indien deze erin slaagt, beheersing en bevrijding aaneen te koppelen, beheersing op bevrijding te richten. In dit geval reduceert de verovering van de natuur de blindheid, brute kracht en vruchtbaarheid van de natuur — een reductie die inhoudt dat de mens minder bruut tegenover de natuur komt te staan. Bodembewerking is kwalitatief iets anders dan bodemvernieling, uitbating van de natuurlijke hulpbronnen

iets anders dan spilzieke uitbuiting, bosbeheer iets anders dan algehele ontbossing. Armoede, ziekte en kankergezwellen zijn zowel natuurlijke als menselijke kwalen — reductie en uitbanning daarvan betekent een bevrijding van het leven. De beschaving is in haar tuinen, parken en natuurmonumenten tot deze ‘andere’, bevrijdende omvorming gekomen. Maar buiten deze kleine, beschermde gebieden heeft ze de natuur behandeld, zoals ze de mens heeft behandeld: als een instrument tot destructieve productiviteit.

Esthetische categorieën zouden in de technologie van de pacificatie binnendringen, naarmate de productieve machinerie met het oog op het vrije spel der mogelijkheden wordt opgebouwd. Maar ondanks alle ‘technologische Eros’ en soortgelijke misvattingen, ‘kan werken geen spelen worden’. Marx’ uitspraak sluit duidelijk iedere romantische interpretatie van de ‘afschaffing van de arbeid’ uit. De voorstelling van zo’n duizendjarig rijk is in de ontwikkelde industriële beschaving even ideologisch als het in de Middeleeuwen was, en misschien zelfs nog wel meer. Want steeds meer wordt de strijd van de mens tegen de natuur een strijd tegen zijn samenleving, wier dwang over het individu ‘rationeler’ en daardoor noodzakelijker wordt dan ooit tevoren. Terwijl echter het rijk van de noodzaak blijft bestaan, zou de organisatie ervan met het oog op kwalitatief andere doeleinden niet alleen de wijze, maar ook de omvang van de maatschappelijk noodzakelijke productie wijzigen. En deze verandering zou op haar beurt weer invloed uitoefenen op de menselijke makers van de productie en hun behoeften: ‘de vrije tijd ... heeft de bezitter ervan natuurlijk in een ander subject veranderd en als dit andere subject treedt hij in het directe productieproces binnen.’[11]

Vele malen heb ik nadruk gelegd op het historisch karakter van de menselijke behoeften. Boven het dierlijk niveau

zullen zelfs de levensbehoeften in een vrije en rationele samenleving anders zijn dan die, welke in en voor een irrationele en onvrije samenleving in het leven worden geroepen. Weer is het het begrip reductie dat het verschil kan toelichten.

In het moderne tijdvak is de overwinning van de schaarste nog slechts tot kleine gebieden van een hoogindustriële samenleving beperkt. De welvaart dáár bedekt het inferno binnen en buiten hun grenzen; verder verspreidt ze een repressieve productiviteit en ‘onechte behoeften’. Ze is repressief juist naarmate ze de bevrediging van behoeften bevordert, die het nodig maken de genadeloze concurrentiestrijd voort te zetten om met zijns gelijken en de geplande slijtage van de artikelen gelijke tred te houden, te genieten van je vrijheid om je hersens niet te hoeven gebruiken en met en ten behoeve van vernietigingsmiddelen te werken. De duidelijke gerieven die door dit soort productiviteit verschaft worden, en meer nog de steun welke erdoor gegeven wordt aan een systeem van winstgevende overheersing, maken het gemakkelijk haar te importeren in minder ontwikkelde gebieden van de wereld, waar de invoering van zo’n systeem nog een enorme vooruitgang in technisch en menselijk opzicht zou betekenen.

De nauwe onderlinge betrekking echter tussen de technische en politiek-manipulatieve kennis van zaken, tussen winstgevende productiviteit en overheersing verschaft de overwinning op de schaarste de wapens om bevrijding in te kapselen. Voor een heel groot deel is het louter en alleen de *hoeveelheid* goederen, diensten, arbeid en recreatie in de overontwikkelde landen, waardoor deze inkapseling bewerkstelligd wordt. Bijgevolg schijnt kwalitatieve verandering een *kwantitatieve* verandering te

vooronderstellen in de hoge levensstandaard, nl. een *reductie van de overontwikkeling*.

De levensstandaard, in de meeste hoogindustriële gebieden bereikt, is geen geschikt ontwikkelingsmodel als men mikt op pacificatie. Als men kijkt naar datgene wat deze standaard van mens en natuur heeft gemaakt, moet men opnieuw de vraag stellen, of zij de offers en slachtoffers waard is die voor haar verdediging gebracht worden. Het stellen van deze vraag is niet onverantwoordelijk meer, sinds de ‘affluent society’ een samenleving is geworden van voortdurende mobilisatie tegenover het gevaar van vernietiging en sinds de verkoop van haar goederen vergezeld gaat van infantilisering, van het voortduren van zware arbeid en van een toenemende kans op frustratie. Onder deze omstandigheden betekent een bevrijding uit de welvaartsmaatschappij niet de terugkeer naar een gezonde, stevige armoede, morele zindelijkheid en eenvoud. Integendeel, het afschaffen van winstgevende verspilling zou de voor de verdeling beschikbare maatschappelijke rijkdom vergroten en als er een eind zou komen aan de voortdurende mobilisatie, zou de sociale behoefte om bevredigingen die uit het individu zelf komen, te weigeren, verminderen — weigeringen die nu hun compensatie vinden in de cultus van een goede conditie, kracht en regelmaat.

Op het ogenblik, in de welvarende oorlogs- en welvaartsstaat, lijken de menselijke eigenschappen van een gepacificeerd bestaan asociaal en onvaderlandslievend — eigenschappen als de weigering mee te doen aan iedere vorm van hardheid, kuddegeest en wreedheid; ongehoorzaamheid aan de tirannie van de meerderheid; het openlijk uitkomen voor angst en zwakte (de meest redelijke reactie op deze samenleving!); een gevoelige intelligentie die niet kan verteren wat hem allemaal voorgeschoteld wordt en het meedoen aan zwakke en belachelijk gemaakte

acties van weigering en protest. Ook deze uitingen van menselijkheid zullen verwrongen worden door noodzakelijke compromissen: door de behoefte zichzelf te beschermen, in staat te zijn de bedriegers te bedriegen en ondanks hen te leven en te denken. In de totalitaire samenleving worden de menselijke houdingen gemakkelijk vluchthoudingen en volgt men gaarne Samuel Becketts raad op: 'Wacht niet met je te verbergen, tot je opgejaagd wordt ...'

Zelfs zo'n persoonlijk onttrekken van mentale en fysieke energie aan sociaal vereiste activiteiten en houdingen is tegenwoordig slechts voor een kleine groep mogelijk; en dit is nog maar een onbelangrijk aspect van de heroriëntatie van de energie, die aan pacificatie moet voorafgaan. Buiten het persoonlijk gebied vooronderstelt zelfbeschikking energie waarover men vrijelijk kan beschikken en die niet wordt omgezet in van bovenaf opgedrongen materiële en intellectuele arbeid. Deze energie moet ook in déze zin vrij zijn, dat zij niet ingebed wordt in het bezig-zijn met die goederen en diensten die het individu bevredigen door het tegelijkertijd onbekwaam te maken een eigen bestaan op te bouwen, niet in staat de mogelijkheden aan te grijpen die door zijn bevrediging worden afgestoten. Comfort, zaken en een vaste baan in een samenleving die zichzelf op en tegen een vernietiging door de atoombom voorbereidt, kunnen als een algemeen voorbeeld dienen van tevredenheid die tot slavernij voert. Wil men energie vrijmaken van de verrichtingen, vereist om de destructieve welvaart te handhaven, dan betekent dit dat het hoge dienstbaarheidsniveau omlaag moet gaan om de individuen in staat te stellen die rationaliteit tot ontwikkeling te brengen, die een gepacificeerd bestaan mogelijk zou kunnen maken.

Een nieuwe levensstandaard, aangepast aan de pacificatie van het bestaan, vooronderstelt eveneens dat de

toekomstige bevolking beperkt moet worden. Het is begrijpelijk en zelfs verstandig dat de industriële beschaving het legitiem vindt, dat miljoenen mensen in een oorlog worden afgemaakt en dat ieder die geen toereikende verzorging en bescherming geniet, zich dagelijks offers moet getroosten, maar dat ze morele en religieuze scrupules aan de dag legt, als het erom gaat te vermijden dat er nog meer levens worden voortgebracht in een samenleving die nog steeds afgesteld is op het geplande uitroeien van levens in het nationaal belang en de niet geplande vermindering van levensvreugde ten bate van particuliere belangen. Deze morele scrupules zijn begrijpelijk en verstandig, omdat zo’n samenleving een steeds groter aantal afnemers en supporters nodig heeft; de steeds weer opgevoerde overproductie moet afgezet worden.

De eisen van een winstgevende massaproductie zijn echter niet noodzakelijkerwijs identiek met die van de mensheid. Het probleem ligt niet alleen (en misschien zelfs niet allereerst) in een voldoende voeding en verzorging voor de groeiende bevolking — het is allereerst een probleem van aantal, van louter hoeveelheid. Er steekt meer dan alleen maar dichterlijke vrijheid in de aanklacht, die Stefan George een halve eeuw geleden uitsprak: ‘Schon eure Zahl ist Frevel! ’

De misdaad is dat in een samenleving waarin de strijd om het bestaan verlicht zou kunnen worden, de groeiende bevolking deze strijd zwaarder maakt. De drang naar meer ‘levensruimte’ doet zich niet alleen gelden in internationale agressiviteit, maar ook *binnen* de natie. Hier is de expansie, in al zijn vormen van teamwork, gemeenschapsleven en ontspanning, de innerlijke ruimte van de privacy binnengedrongen en heeft zo praktisch de mogelijkheid geëlimineerd van die afzondering, waarin het individu, op zichzelf teruggeworpen, denken, zoeken en vinden kan. Dit

soort privacy — de enige voorwaarde die op basis van bevredigde levensbehoeften vrijheid en onafhankelijkheid van denken zin kan geven — is sinds lange tijd het meest kostbare artikel geworden dat alleen de zeer rijken zich kunnen veroorloven (die daar geen gebruik van maken). Ook in dit opzicht komen de feodale wortels en beperkingen van de ‘cultuur’ aan het licht. Ze kan slechts democratisch worden als de massademocratie afgeschaft wordt, d.w.z. als de samenleving erin is geslaagd de voorrechten van de privacy te herstellen door ze aan iedereen toe te kennen en ze voor iedereen te beschermen.

Aan het weigeren van vrijheid, zelfs van de mogelijkheid tot vrijheid beantwoordt het verlenen van vrijheden daar, waar deze de onderdrukking versterken. De mate waarin het de bevolking toegestaan is om de vrede te verstoren daar waar er nog vrede en stilte heerst, om lamlendig te zijn en het leven onaangenaam te maken, om over te lopen van familiariteit en om tegen alle goede vormen te zondigen, is angstwekkend. Het is angstwekkend, omdat hierin de wettige en zelfs georganiseerde poging tot uiting komt het eigen recht van de Ander te verwerpen, autonomie zelfs op een klein, afgezonderd stukje van het bestaan te voorkomen. In de overontwikkelde landen wordt een steeds groter deel van de bevolking één groot geboeid publiek — geboeid, niet door een totalitair regiem, maar door de vrijheden van de burgers wier amusement- en verheffingsmedia de Ander dwingen mee te genieten van hun geluiden, beelden en geuren.

Kan een samenleving, die niet in staat is de individuele privacy zelfs binnen vier muren te beschermen, er met recht aanspraak op maken dat ze het individu eerbiedigt en een vrije samenleving is? Natuurlijk wordt een vrije samenleving door meer zaken en door meer fundamentele verworvenheden dan particuliere autonomie bepaald. En

toch tast het ontbreken van dit laatste zelfs de meest opvallende instituties van economische en politieke vrijheid aan — doordat de vrijheid al bij haar verborgen wortels wordt ontkend. Massieve socialisatie begint thuis en remt de ontwikkeling van bewustzijn en geweten. Om autonomie te bereiken moeten er voorwaarden zijn, waarin de onderdrukte ervaringsdimensies weer tot leven kunnen komen; willen deze bevrijd worden, dan moeten de heteronome behoeften en bevredigingen die het leven in deze samenleving organiseren, onderdrukt worden. Hoe meer deze de behoeften en bevredigingen van het individu zelf zijn geworden, des te meer zal hun onderdrukking een bijna noodlottig gemis schijnen te zijn. Maar juist krachtens dit noodlottig karakter kan hierdoor misschien de allereerste subjectieve voorwaarde voor kwalitatieve verandering geschapen worden — nl. *de nieuwe omschrijving van de behoeften*.

Om een (jammer genoeg fantastisch) voorbeeld te geven: als alleen al alle reclame makende en alle indoctrinerende informatie- en ontspanningsmedia zouden verdwijnen, zou het individu in een traumatische leegte gedompeld worden, waar hij de kans zou krijgen zich te verwonderen en te denken, zichzelf (of liever gezegd, de negatieve kant van zichzelf) en zijn samenleving te leren kennen. Beroofd van zijn onechte vaders, leiders, vrienden en afgevaardigden zou hij weer opnieuw moeten leren spreken. Maar de woorden en zinnen die hij zou vormen, zouden wel eens heel anders kunnen uitvallen, evenals zijn verlangens en angsten.

Zo’n situatie zou natuurlijk een onverdraaglijke nachtmerrie zijn. Terwijl de mensen de voortdurende schepping van atoomwapens, radioactieve neerslag en twijfelachtige voedingsmiddelen kunnen verduren, kunnen ze niet (en juist om die reden!) verdragen dat hun het vermaak en de

opvoeding worden ontnomen. waardoor zij in staat worden gesteld de voorzorgsmaatregelen voor hun verdediging en/of vernietiging te reproduceren. Het niet-functioneren van de televisie en de daarmee samenhangende media zou zo een begin vormen van de poging waar de inherente contradicties van het kapitalisme niet in zijn geslaagd: de desintegratie van het systeem. Het scheppen van repressieve behoeften is reeds lang een onderdeel geworden van de sociaal noodzakelijke arbeid — noodzakelijk in deze zin, dat zonder deze arbeid de gevestigde productiewijze niet vol te houden zou zijn. Het gaat hier noch om psychologische noch om esthetische problemen, maar om de materiële basis van de overheersing.

[1] A.N. Whitehead, *The Function of Reason* (Boston 1959) 5.
[2] Ibidem 8.
[3] Zie hoofdstuk 5.
[4] Zie hoofdstuk 1, in het bijzonder op het einde.
[5] ‘par une élévation et un élargissement du domaine technique, doit remettre à leur place, *comme techniques*, les problèmes de finalité, considérés à tort comme éthiques et parfois comme religieux. *L’inachèvement* des techniques sacralise les problèmes de finalité et asservit l’homme au respect de fine qu’il se représente comme des absolus.’ Gilbert Simondon 151; cursivering van Marcuse.
[6] ‘L’homme se libère de sa situation d’étre asservi par la finalité du tout en apprenant à faire de le finalité, à organiser un tout finalisé qu’il juge et apprécie, pour n’avoir pas à subir passivement une integratlon de fait.’ ... ‘L’homme dépasse l’asservissement en organisant consciemment la finalité ...’ Ibidem 103.
[i] In het slang een scheldnaam voor psychiater.
[7] Hegels begrip ‘vrijheid’ veronderstelt helemaal bewustzijn (in Hegels terminologie: zelfbewustzijn). Bijgevolg is de ‘verwerkelijking’ van de natuur niet het werk

van de natuur zelf, en kan dit ook nooit zijn. Maar in zoverre de natuur op zichzelf negatief is (d.w.z. onvolmaakt is in haar eigen bestaan), is de historische omvorming van de natuur door de mens de bevrijding van de natuur, daar hierbij deze negativiteit wordt overwonnen. Ofwel in Hegels woorden: de natuur is in haar wezen niet-natuurlijk — ‘Geist’.

[8] Aangehaald in Bertrand Russell, Unpopular Essays (New York 1950) 76.

[9] Zie hoofdstuk 3.

[10] Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik, in: *Sämtliche Werke*, Glockner (Stuttgart 1929) Band 12, 217 vv.

[11] Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie 559.

<<< Hoofdstuk 8 Hoofdstuk 10 >>>
Inhoudsopgave

Herbert Marcuse
De eendimensionale mens
Hoofdstuk 10

X. Conclusie

De voortschrijdende eendimensionale samenleving verandert de betrekking tussen het rationele en het irrationele. Gesteld tegenover de fantastische en krankzinnige kanten van haar rationaliteit, wordt het rijk van het irrationele de woonplaats van het werkelijk rationele, van de ideeën die misschien 'de levenskunst bevorderen'. Als de gevestigde samenleving bij alle normale communicatie aan de touwtjes trekt en deze geldig of ongeldig verklaart in overeenstemming met de sociale eisen, dan kunnen misschien de waarden die aan deze eisen vreemd zijn, geen ander communicatiemiddel vinden dan de abnormale weg van de verbeeldende kunsten. De esthetische dimensie behoudt nog een vrijheid van expressie, waardoor de schrijver en kunstenaar in staat is de mensen en dingen bij hun naam te noemen, het anders onnoembare te noemen.

Het werkelijke gezicht van onze tijd wordt in Samuel Becketts romans getoond; zijn werkelijke geschiedenis is beschreven in Rolf Hochhuts toneelstuk *Der Stellvertreter*. Hier is niet langer de verbeelding aan het woord, maar de Rede, in een werkelijkheid die voor alles een rechtvaardiging vindt en alles weet goed te praten — behalve de zonde tegen haar geest. Verbeelding is afstand doen van deze werkelijkheid waardoor de verbeelding wordt ingehaald en gepasseerd. Auschwitz blijft spoken, niet in de herinnering maar in de daden van de mensen: de ruimtevluchten; de raketten en geleide projectielen; het 'kelderlabyrint onder

de snackbar'; de aardige elektronische fabrieken, schoon, hygiënisch en met bloembedden; het gifgas dat niet echt schadelijk is voor mensen; de geheimzinnigheid waaraan we allemaal meedoen. Dit is het decor waartegen de grote menselijke successen op het gebied van wetenschap, geneeskunde en technologie plaats hebben; de pogingen het leven te redden en te verbeteren zijn de enige lichtpunten bij de ramp. Het bewuste spelen met fantastische mogelijkheden, het vermogen met een gerust geweten 'contra naturam' te handelen, met mensen en dingen te experimenteren, illusie in werkelijkheid en verzinsels in waarheid om te zetten, dit alles getuigt ervan hoezeer de verbeelding een instrument van de vooruitgang is geworden. En het is er een dat, zoals andere in de gevestigde samenleving, methodisch wordt misbruikt. Terwijl zij het tempo en de stijl in de politiek aangeeft, overtreft de verbeeldingskracht 'Alice in Wonderland' verre wat betreft het *manipuleren* met woorden, en maakt zij van zin onzin en van onzin zin.

De vroeger antagonistische gebieden lopen op technisch en politiek terrein in elkaar over: magie en wetenschap, leven en dood, vreugde en smart. De schoonheid toont haar huiveringwekkende kanten, nu streng geheime atoomfabrieken en laboratoria 'industrieparken', in aangename omgeving gelegen, worden; nu men in hoofdkwartieren van de Bescherming Bevolking een 'luxe atoomschuilkelder' kan bewonderen, met een vast tapijt ('dik'), gemakkelijke fauteuils, televisie en scrabble, 'ontworpen als een combinatie van een huiskamer in vredestijd (sic!) en een atoomschuilkelder voor het gezin, mocht er oorlog uitbreken.'[1] Als het afschuwelijke van dergelijke zaken niet tot het bewustzijn doordringt, als het zonder meer als vanzelfsprekend wordt aanvaard, komt dat omdat deze verworvenheden a) volmaakt redelijk zijn in de zin van de bestaande orde en b) een teken zijn van een

menselijke vindingrijkheid en macht, die boven de traditionele grenzen van de verbeelding uitgaan.

Het walgelijke samengaan van esthetica en werkelijkheid is een weerlegging van de filosofieën die de ‘poëtische’ verbeelding stellen tegenover de wetenschappelijke en empirische rede. De technologische vooruitgang gaat gepaard met een voortschrijdende rationalisatie en zelfs verwerkelijking van het denkbeeldige. De archetypen van vrees en vreugde, van oorlog en vrede verliezen hun catastrofaal karakter. In het dagelijks leven van de individuen verschijnen ze niet meer als irrationele krachten: de moderne verschijningsvormen ervan zijn elementen in de technologische overheersing en daaraan onderworpen. Doordat de samenleving de romantische verbeeldingsruimte heeft ingeperkt, ja zelfs te niet gedaan, heeft ze de verbeelding gedwongen zich waar te maken op nieuwe gebieden, waarop de beelden in historische mogelijkheden en ontwerpen vertaald worden. Deze vertaling zal even slecht en verwrongen zijn als de samenleving die dit onderneemt. Zolang de verbeelding los stond van het terrein van de materiële productie en materiële behoeften, was ze louter spel, niet geldig in het rijk van de noodzaak en alleen aan een fantasielogica en een fantasiewaarheid gebonden. Als de technische vooruitgang deze scheiding ongedaan maakt, geeft ze aan de beelden haar eigen logica en haar eigen waarheid mee; ze perkt het vrije vermogen van de geest in. Maar tevens maakt ze de kloof tussen de verbeelding en de rede kleiner. Deze twee antagonistische vermogens worden op gemeenschappelijk terrein afhankelijk van elkaar. Is in het licht van de bekwaamheden van de hoogindustriële beschaving niet ieder spel van de verbeelding een spel met technische mogelijkheden die op hun verwerkelijkingskansen getoetst kunnen worden? Het romantische idee van een ‘wetenschap van de verbeelding’ krijgt steeds empirischer kanten.

Het wetenschappelijk, rationeel karakter van de verbeelding is reeds lang in de wiskunde en in de hypothesen en experimenten van de natuurwetenschappen erkend. Het is evenzeer erkend in de psychoanalyse die in theorie is gebaseerd op de erkenning dat het irrationele zijn specifieke redelijkheid heeft; de verbeelding, eenmaal erkend, krijgt een andere richting en wordt zo, heroriënteerd, een therapeutische kracht. Maar deze therapeutische kracht kan veel verder gaan dan zij bij de genezing van neurosen gaat. Het was niet een dichter, maar een wetenschapsman, die dit vooruitzicht schetste:

‘Heel een materiële psychoanalyse kan ... ons helpen, om ons van onze beelden te genezen of tenminste ons helpen, om de greep van onze beelden te beperken. Dan kan men hopen ... *de verbeelding gelukkig te kunnen maken*, m.a.w. de verbeelding een goed geweten te kunnen geven door haar ten volle al haar expressiemiddelen, al haar materiële beelden te geven die zich in de *natuurlijke dromen*, bij de normale droomactiviteit voordoen. De verbeelding gelukkig maken, haar al haar uitbundigheid te geven, dat is nu juist aan de verbeelding haar ware functie van psychische impuls toekennen.’[2]

De verbeelding is niet immuun gebleken tegen het reïficatieproces. Wij worden door onze beelden bezeten, lijden aan onze eigen beelden. Dit wist de psychoanalyse zeer goed en ze kende daar ook de gevolgen van. ‘Aan de verbeelding alle expressiemiddelen te geven’ zou echter een regressie betekenen. De verminkte individuen (ook in hun verbeeldingsvermogen verminkt) zouden zelfs meer organiseren en vernietigen dan ze nu mogen doen. Zo’n laat-maar-gaan zou pure waanzin zijn: de beschaving zou niet ten onder gaan, maar de meest repressieve tendensen zouden vrij spel krijgen. Rationeel is die verbeelding die het a priori kan worden dat het productieapparaat opnieuw

opbouwt en heroriënteert in de richting van een gepacificeerd bestaan, een leven zonder angst. En dit kan nooit de verbeelding zijn van hen, die bezeten zijn door de beelden van overheersing en dood.

Om de verbeelding zó te bevrijden, dat haar al haar expressiemiddelen gegeven kunnen worden, zal er eerst veel onderdrukt moeten worden wat nu vrij is en een repressieve samenleving in stand houdt. En zo’n ommekeer is geen psychologische of ethische kwestie, maar een politieke, in de zin waarin deze term hier voortdurend gebruikt is: die praxis waarin de fundamentele maatschappelijke instituties tot ontwikkeling gebracht, omschreven, in stand gehouden, en gewijzigd worden. Het is de praxis van de individuen, om het even hoe zij georganiseerd mogen zijn. Zo moeten wij ons dus opnieuw de vraag stellen: hoe kunnen de geleide individuen — die hun verminking hebben omgezet in eigen vrijheden en bevredigingen en haar zo op grotere schaal reproduceren — hoe kunnen deze individuen zich van zichzelf zowel als van hun meesters bevrijden? Hoe is het zelfs maar denkbaar, dat de vicieuze cirkel doorbroken zou worden?

Paradoxaal genoeg heeft het er alle schijn van dat het niet het idee van nieuwe maatschappelijke *instituties* is, wat de grootste moeilijkheid oplevert bij de poging deze vraag te beantwoorden. De gevestigde samenlevingen zelf wijzigen of hebben reeds de fundamentele instituties gewijzigd in de richting van een verhoogde planning. Daar het een eerste voorwaarde voor pacificatie is, dat alle beschikbare hulpbronnen tot ontwikkeling worden gebracht en benut worden voor de algemene bevrediging van de levensbehoeften, is dat niet te verenigen met het feit, dat particuliere belangen die het bereiken van dit doel in de weg staan, de overhand hebben. Een kwalitatieve verandering heeft als voorwaarde, dat er vóór het geheel

tégen deze belangen gepland wordt en een vrije en rationele samenleving kan slechts op deze basis ontstaan.

De instituties waarbinnen pacificatie tot een mogelijkheid kan worden, onttrekken zich aldus aan de traditionele indeling in autoritair en democratisch, gecentraliseerd en liberaal bestuur. Heden ten dage staat de oppositie tegen een centrale planning in naam van een liberale democratie, die ons in werkelijkheid wordt onthouden, als een ideologische steunpilaar in dienst van repressieve belangen. Het doel van echte zelfbeschikking door de individuen, hangt af van een doelmatige sociale controle over de productie en distributie van de noodzakelijke goederen (gemeten aan het reeds bereikte beschavingspeil, materieel en intellectueel).

Hierbij is de technologische rationaliteit, ontdaan van al haar uitbuitingstrekken, de enige norm en leidraad bij de planning en ontwikkeling van de beschikbare hulpbronnen voor iedereen. Het zou een verspilling betekenen, als bij de productie en distributie van de basisgoederen en diensten zelfbeschikking een rol zou spelen. Het is een technische aangelegenheid en als een echt technische aangelegenheid leidt het tot de vermindering van lichamelijke en geestelijke zware arbeid. Op dit terrein is gecentraliseerde controle rationeel als daardoor de eerste voorwaarden voor zinvolle zelfbeschikking worden geschapen. Dan kan deze laatste op haar eigen terrein effectief worden: bij de beslissingen inzake de productie en distributie van het economische surplus en in het individuele bestaan.

In ieder geval kan men de combinatie gecentraliseerde autoriteit-directe democratie eindeloos variëren, al naar gelang de ontwikkelingsgraad. De zelfbeschikking zal in zoverre reëel zijn, als de massa’s uiteengevallen zijn in individuen die van alle propaganda, indoctrinatie en

manipulatie bevrijd zijn en die in staat zijn de feiten te kennen en te begrijpen en de alternatieven op waarde te schatten. M.a.w. de samenleving zou redelijk en vrij zijn in zoverre zij georganiseerd, in stand gehouden en gereproduceerd zou worden door een wezenlijk nieuw historisch subject.

In het huidige ontwikkelingsstadium van de hoogindustriële samenlevingen ontkennen zowel het materiële als het culturele systeem deze noodzaak. De macht en de efficiëntie van dit systeem en de volledige gelijkschakeling van de geest met het feit, van het denken met het vereiste gedrag, van de mensen met de werkelijkheid verzetten zich tegen het ontstaan van een nieuw subject. Ze stellen zich ook te weer tegen de voorstelling, dat de vervanging van de gangbare controle over het productieproces door een ‘controle van beneden af’ de komst van een kwalitatieve verandering zou betekenen. Deze voorstelling was geldig en is nog steeds geldig, daar waar de arbeiders een levende ontkenning van en aanklacht tegen de gevestigde samenleving waren en nog steeds zijn. Waar deze klassen echter de gevestigde leefwijze zijn gaan steunen, zou hun groeiende invloed over de controle deze leefwijze in een andere vorm doen voortduren.

En toch liggen alle feiten die de kritische theorie over deze samenleving en over haar noodlottige ontwikkeling bekrachtigen, op tafel: de voortschrijdende irrationaliteit van het geheel, verspilling en inperking van de productiviteit, de behoefte aan agressieve expansie, de voortdurende oorlogsdreiging, geïntensiveerde uitbuiting, ontmenselijking. En alle wijzen zij naar het historisch alternatief: het geplande gebruik van de hulpbronnen voor de bevrediging van de levensbehoeften met een minimum aan zware arbeid, het omzetten van vrije tijd in eigen tijd, de pacificatie van de strijd om het bestaan.

Maar de feiten en alternatieven liggen als losse brokstukken op tafel, als een wereld van stomme objecten zonder een subject, zonder de praxis die deze objecten in de nieuwe richting zou verschuiven. De dialectische theorie is niet weerlegd, maar kan ook geen oplossing bieden. Ze kan niet positief zijn. Natuurlijk transcendeert het dialectische begrip de gegeven feiten, daar het de gegeven feiten begrijpt. Juist daarin ligt het teken van zijn waarheid. Het definieert de historische mogelijkheden, zelfs de noodzakelijkheden; maar de verwerkelijking daarvan kan alleen plaats vinden in de praxis die beantwoordt aan de theorie, en tegenwoordig geeft de praktijk zo’n antwoord niet.

Zowel op theoretische als op empirische gronden spreekt het dialectische begrip zijn eigen hopeloosheid uit. De menselijke werkelijkheid is haar geschiedenis en daarin exploderen de tegenstellingen niet uit zichzelf. Het conflict tussen een gestroomlijnde, lonende overheersing aan de éne kant, en de verworvenheden daarvan die aansturen op zelfbeschikking en pacificatie aan de andere kant, kan zó duidelijk worden dat er geen ontkennen meer aan is, maar het kan toch een licht hanteerbaar en zelfs een productief conflict blijven, want mét de uitbreiding van de technologische beheersing van de natuur breidt de beheersing van de mens door de mens zich uit. En deze overmeestering perkt de vrijheid in die een noodzakelijk a priori voor bevrijding is. Dit is de vrijheid van denken in de enige zin waarin het denken vrij kan zijn in de geleide wereld: als het bewustzijn van haar repressieve productiviteit en als de absolute noodzaak om uit dit geheel te breken. Maar juist deze absolute noodzaak komt niet naar voren, daar waar zij tot de drijvende kracht achter een historische praxis zou kunnen worden, tot de effectieve oorzaak van een kwalitatieve verandering. Zonder deze materiële kracht blijft zelfs het meest toegespitste bewustzijn machteloos.

Het doet er niet toe, hoe duidelijk het irrationele karakter van het geheel zich openbaart en daarmee de noodzaak tot verandering; het inzicht in die noodzaak is nooit voldoende geweest om de mogelijke alternatieven aan te grijpen. Gesteld tegenover de alomtegenwoordige efficiëntie van het gegeven levenssysteem hebben zijn alternatieven altijd een utopisch tintje gehad. En inzicht in de noodzaak, het bewustzijn van de slechte toestand zal niet voldoende zijn, zelfs niet in het stadium waarin de verworvenheden van de wetenschap en het productiviteitspeil het utopisch tintje van de alternatieven hebben geëlimineerd — waarin de gevestigde werkelijkheid eerder utopisch is dan haar keerzijde.

Betekent dit dat de kritische theorie van de samenleving zich terugtrekt en de zaak verder overlaat aan een empirische sociologie, die — bevrijd van alle theoretische leiding behalve een methodologische — ten offer valt aan de drogredenen van een misplaatste concreetheid en zo ideologische verdiensten verleent, terwijl ze het elimineren van waardeoordelen verkondigt? Of getuigen de dialectische begrippen wederom van hun waarheid, door nl. hun eigen situatie op te vatten als die van de samenleving die zij analyseren? Wat het antwoord hierop zou kunnen zijn, wordt duidelijk als men de kritische theorie bekijkt juist op haar zwakste punt: haar onvermogen de bevrijdende tendensen *binnen* de gevestigde samenleving aan te tonen. Ten tijde van haar ontstaan zag de kritische theorie van de samenleving zich geconfronteerd met de aanwezigheid van werkelijke krachten (objectief en subjectief) *in* de gevestigde samenleving die zich bewogen (of ertoe gebracht konden worden zich te bewegen) in de richting van meer rationele en vrijere instituties door de bestaande instituties die belemmeringen voor de vooruitgang waren geworden, af te schaffen. Dit waren de empirische grondslagen waarop de theorie opgebouwd werd en uit deze

empirische gronden ontstond het idee van de bevrijding van de *inherente* mogelijkheden: van de anders geblokkeerde en verwrongen ontplooiing van de materiële en intellectuele productiviteit vermogens en behoeften. Zonder het aantonen van zulke krachten zou de kritiek op de samenleving nog steeds geldig en rationeel zijn, maar ze zou niet in staat zijn haar rationaliteit te vertalen in de begrippen van de historische praxis. De conclusie? ‘Bevrijding van de inherente mogelijkheden’ is geen adequate uitdrukking meer voor het historisch alternatief.

De geketende mogelijkheden van de hoogindustriële samenlevingen zijn: ontplooiing van de productiekrachten op een vergrote schaal, uitbreiding van de verovering van de natuur, een steeds groter wordende behoeftebevrediging voor een steeds groter aantal mensen en het scheppen van nieuwe behoeften en vermogens. Maar deze mogelijkheden worden geleidelijk verwerkelijkt via middelen en instituties die het bevrijdende potentieel ervan vernietigen, en dit proces tast niet alleen de middelen, maar evenzeer de doeleinden aan. De instrumenten voor productiviteit en vooruitgang, in een totalitair systeem georganiseerd, bepalen niet alleen het feitelijke, maar eveneens het mogelijke gebruik.

In het meest verregaande stadium functioneert overheersing als bestuur en in de overontwikkelde gebieden van de massaconsumptie wordt het bestuurde leven het goede leven van het geheel, tot wiens verdediging de tegenstellingen verenigd worden. Dit is de zuivere vorm van overheersing. Omgekeerd verschijnt de ontkenning ervan als zuivere vorm van ontkenning. Iedere inhoud schijnt gereduceerd te worden tot de éne abstracte vraag naar het einde van de overheersing — de enige werkelijk revolutionaire eis en de gebeurtenis die de verworvenheden van de industriële beschaving zou bekrachtigen. Tegenover

haar efficiënte ontkenning door het gevestigde systeem duikt deze ontkenning op in de politiek machteloze vorm van de ‘absolute weigering’, een weigering die des te onredelijker schijnt naarmate het gevestigde systeem haar productiviteit ontplooit en de lasten des levens verlicht. Met de woorden van Maurice Blanchot:

‘Wat wij weigeren, is niet zonder waarde of belang. Juist daarom is de weigering noodzakelijk. Er is een rede die wij niet meer zullen accepteren, er is een schijn van wijsheid die ons schrik aanjaagt, er is een aanbod tot vergelijk en verzoening waar we niet naar zullen luisteren. Er heeft zich een breuk voltrokken. Wij zijn teruggedrongen tot die eerlijkheid die geen medeplichtigheid meer duldt.’[3]

Maar als het abstracte karakter van de weigering het gevolg is van een totale reïficatie, dan moet er toch nog een concrete reden voor de weigering bestaan; reïficatie is immers illusie. Om dezelfde reden moet de éénwording van de tegenstellingen in het medium van de technologische rationaliteit, *in al zijn werkelijkheid*, een denkbeeldige éénwording zijn, waardoor noch de tegenstelling tussen de stijgende productiviteit en het repressieve gebruik ervan noch de levensnoodzaak om deze tegenstelling op te lossen worden geëlimineerd.

Maar de worsteling om de oplossing is boven de traditionele vormen uitgegroeid. De totalitaire tendensen van de eendimensionale samenleving maken de traditionele wegen en middelen van protest ineffectief — misschien zelfs gevaarlijk omdat ze de illusie van een volkssoevereiniteit handhaven. Deze illusie bevat enige waarheid: ‘het volk’, vroeger de zuurdesem voor sociale verandering, is ‘omhoog gekomen’ en is de zuurdesem voor sociale samenhang geworden. Hierin ligt, eerder dan in de nieuwe verdeling van de rijkdom en in de gelijkschakeling van de klassen, de

nieuwe stratificatie die de hoogindustriële samenleving kenmerkt.

Onder de conservatieve volksbasis bevindt zich echter het substraat van de uitgestotenen en buitenstaanders, de uitgebuiten en vervolgden van andere rassen en andere huidskleuren, de werklozen en de arbeidsinvaliden. Zij leven buiten het democratisch proces; hun leven vormt de meest directe en de meest werkelijke noodzaak om aan ondraaglijke omstandigheden en instituties een eind te maken. Zo is hun oppositie revolutionair, zelfs al is hun bewustzijn het niet. Hun oppositie treft het systeem van buiten af en wordt daarom niet omgebogen door het systeem; het is een elementaire kracht die zich niet aan de regels van het spel houdt en daardoor laat zien, dat het spel vals is opgezet. Wanneer zij samenscholen en de straat opgaan, zonder wapenen en zonder bescherming, om de meest primitieve burgerrechten op te eisen, weten zij dat zij zich blootstellen aan honden, stenen en bommen, gevangenis, concentratiekampen en zelfs de dood. Hun kracht steekt achter iedere politieke demonstratie voor de slachtoffers van wet en orde. Het feit dat ze beginnen te weigeren het spel mee te spelen, is misschien wel het feit dat het begin van het eind van een tijdperk aangeeft. Er bestaat geen enkele aanwijzing, dat het een goed einde zal zijn. De economische en technische mogelijkheden van de gevestigde samenleving zijn uitgebreid genoeg om regelingen te treffen voor en concessies te doen aan de verdrukte, en hun gewapende macht heeft voldoende training en uitrusting om met noodsituaties klaar te komen. Hier duikt echter opnieuw het spookbeeld op, binnen en buiten de grenzen van de ontwikkelde samenlevingen. De voor de hand liggende historische parallel met de barbaren die het imperium van de beschaving bedreigen, velt reeds bij voorbaat een oordeel over deze kwestie; de tweede periode van barbarendom zou wel eens een voortzetting van

het imperium van de beschaving kunnen zijn. Maar er bestaat een kans dat in deze periode de historische uitersten elkaar weer raken: het meest voortgeschreden bewustzijn en de meest uitgebuite kracht van de mensheid. Het is alleen maar een kans. De kritische theorie van de samenleving bezit geen begrippen die de kloof tussen het heden en zijn toekomst zouden kunnen overbruggen; door niets te beloven en geen resultaten te boeken blijft ze negatief. Daarmee wil ze trouw blijven aan hen, die zonder hoop hun leven hebben gegeven en geven voor de Grote Weigering.

In het begin van de fascistische tijd schreef Walter Benjamin:

‘Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.’

‘Slechts omwille van hen die geen hoop meer kennen, is ons de hoop gegeven.’

[1] Volgens The New York Times, 11 november 1960; tentoongesteld in de ‘New York City Civil Defense Headquarters’, Lexington Avenue en Fifty-fifth Street.
[2] ‘Toute une psychanalyse matérielle peut... nous aider à guérir de nos images, ou du moins nous aider à limiter l’emprise de nos images. On peut alors espérer ... *pouvoir rendre l’imagination heureuse*, autrement dit, pouvoir donner bonne conscience à l’imagination, en lui accordant pleinement tous ses moyens d’expression, toutes les images matérielles qui se produisent dans les *réves naturels*, dans l’activité onirique normale. Rendre heureuse l’imagination, lui accorder toute son exubérance, c’est précisément donner à l’imagination sa véritable fonction d’entrainement psychique.’ Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*

(Paris 1953) 18. Cursivering van Bachelard.
[3] ‘Ce que nous refusons n’est pas sans valeur ni sans importance. C’est bien à cause de cela que le refus est nécessaire. Il y a une raison que nous n’accepterons plus, il y a une apparence de sagesse guI nous fait horreur, il y a une offre d’accord et de conciliation que nous n’entendrons pas. Une rupture c’est produite. Nous avons été ramenés à cette franchise qui ne tolère plus la complicité.’ ‘Le Refus’ in *Le 14 Juillet*, nr 2, octobre 1958, Paris.

<<< Hoofdstuk 9
Inhoudsopgave
Nederlandstalig Marxistisch Internet-Archief